هذا شرح تجريد العقائد

للإمام الهمام الفاضل العلام المحقق الطوسي قدس سره القدسي

للعالم اللبيب والفاضل الأديب الشهير بالقوشجي



بسم الله الرحمن الرحيم

خير الكلام حمد الله الملك العلام بما ابدع العالم على احسن نسج ونظام خلق الارض والسموات
العلى بقدرته القاهرة وجعل الامر يتنزل بينهن بحكمته الباهرة وفضل العالمين على العالمين وهداهم
سبيل الرشاد وكرمهم طريق النجاة في معرفة المبدأ والمعاد ثم الصلوة على رسوله الذي اظهر الشرايع
النبوية بالحجج القاطعة وابان النواميس الالهية بالبراهين الساطعة وعلى اله واصحابه الذين خصوا
بالتجريد والتفريد عن الشكوك والشبه في اسرار الايمان والتوحيد **وبعد** فان اسبغ
الايادي وافضل النعم وانفس الجواهر المودعة في بني ادم هو العلم الذي من تحلى به فقد فاز بالقدح المعلى
وبلغ المقصد الاقصى وتسنم الذروة العليا فانه من جلائل الصفات الالوهية وخواص سمات الربوبية
وهو للانسان افضل الذخائر والسعادات واكمل الفضائل والكمالات وكيف لا وقد ورد في فضائله و
مناقب اهله ايات محكمات واحاديث متواترات وعلم الكلام الذي هو اساس الشرايع والاحكام ومقياس
قواعد عقائد الاسلام اجل العلوم واتم الرسوم اقواها اصولا وفروعا واقويها حجة ودليلا واجلها محجة
وسبيلا واعز ما يرغب فيه ويعرج عليه واهم ما يناخ مطايا الطلب لديه اذ به تعرف احوال المبدأ والمعاد
واسرارهما وبه يكشف عن وجوه حقائق الماهيات استارها وبه يعلم احكام الشريعة النبوية الطاهرة
وبه يحصل الوقوف باحوال الانسان في النشأة الاولى والاخرة فيتيسر الاطلاع على مشاهد الملك ومغيبات
الملكوت وبه يظهر اسرار اللاهوت وينهتك استار الجبروت فهو اولى بان يصرف عنان الهمة نحو تحصيله و
يضرب ذيل الطلب على منطقة الاجتهاد في تكميله هذا وان كتاب التجريد الذي صنفه في هذا الفن المولى
الاعظم والحبر المعظم قدوة العلماء الراسخين اسوة الحكماء المتألهين نصير الحق والدين محمد بن محمد
الطوسي قدس الله نفسه وروح رمسه تصنيف مخزون بالعجائب وتأليف مشحون بالغرائب فهو
وان كان صغير الحجم وجيز النظم فهو كثير العلم عظيم الاسم جليل البيان رفيع المكان حسن النظام مقبول الائمة
العظام لم يظفر بمثله علماء الاعصار ولم يأت بشبهه الفضلاء في القرون والادوار مشتمل على اشارات
الى مطالب هي الامهات مشحون بتنبيهات على مباحث هي المهمات مملو بجواهر كلها كالفصوص ومحتو
على كلمات يجري اكثرها مجرى النصوص متضمن لبيانات معجزة في عبارات موجزة وتلويحات رائقة لكنها لائقة
شائقة يتحير ينبوع السلاسة من لفظه ولكن معانيه لها السحر يسجد وهو في الاشتهار كالشمس في رابعة النهار

تداولته ايدي النظار وسابقت في ميادينه جياد الافكار ثم ان كثيرا من العلماء وجماعة من الفضلاء
وجهوا نظرهم الى شرح هذا الكتاب ونشر معانيه والفحص عن دلائله والكشف عن مبانيه وصرفوا هممهم
الى ايضاح مشكلاته وافصاح معضلاته وبذلوا الطاقة في كشف غطائه وهتك ستره وغشائه ومن
تلك الشروح الطفها مسلكا واحسنها منهجا هو الذي صنفه العالم الرباني والحبر الصمداني مولانا شمس
الحق والملة والدين محمد الاصفهاني طيب الله ثراه وجعل الجنة مثواه فانه بذل طاقته في حل مقاصده
وبين وسعه جالبا في ميدان دلائله وشواهده وتلقاه الفضلاء بحسن القبول والرضا ولمثل هذا فليعمل ارباب
البصائر والنهى حتى ان السيد الفاضل الكامل كاشف معضلات المسائل مولانا وسيدنا على الشريف
الجرجاني تغمده الله بغفرانه واسكنه فراديس جنانه قد علق عليه حواشي تشتمل على تحقيقات رائقة وتدقيقات
ذائقة شائقة تتفجر من ينابيع تحريراته انهار الحقائق وتتحدر من علو تقريراته سيول الدقائق ومع ذلك كان
كثير من مخفيات رموز ذلك الكتاب باقيا على حاله وجليل من مكنونات كنوزه لم يقع نظرة ناظر على جماله محتجبا
فوائده محجوبة عن الاذهان لم يطمثهن انس قبلهم ولا جان وعرائس نفائسه تحت الحجب مستورة وغرائب استارها   بستائره اثاره
في خمار الغيب محجوبة بل كان الكتاب على ما كان من كونه كنزا مخفيا وسرا مطويا كدرة لم تثقب ومهرة لم تركب لانه
كتاب غريب في صنعته عجيب في وشيه تضاهي الالغاز لغاية ايجازه ويحاكي الاعجاز في اظهار المقصود وابرازه لا
ينكشف معناه الا للاوحدي من الفضلاء ولا يتضح مغزاه الا للالمعي من الاذكياء واني بعد ان صرفت في
الكشف عن حقائق هذا العلم شطرا من عمري ووقفت على الفحص عن دقائقه قدرا من دهري فما من كتاب
في هذا العلم الا تصفحت سينه وشينه وما من صحيفة مزبورة في هذا الفن الا عرفت غثه وسمينه ابت نفسي
ان تبقى تلك البدائع تحت غطاء من الابهام ويكون تلك الودائع في خفاء من الاوهام فرايت ان اشرحه شرحا
يذلل صعابه ويكشف عن وجوه خرائده نقابه ويتضمن ما فيه من غوامض اسراره ويبين ما فيه من اللطائف التي
وراء استاره واضيف اليه فوائد التقطتها من سائر الكتب والدفاتر وزوائد استنبطتها بفكري القاصر
وخاطري الفاتر فتصديت بما عنيت وعمدت لما قصدت فجاء بحمد الله كما يحبه الاوداء ويرتضيه الاحباء
والاخلاء شرحا شارحا للطائفه وحقائقه كاشفا للاستار عن وجوه نكته ودقائقه لا مطولا يميل املالا
ولا مختصرا يخل اخلالا مع تقرير لقواعده وتحرير لمعاقده وتفسير لمقاصده وتكثير لفوائده وبسط لموجزه
وحل لملغزه وتقييد لمرسله وتفصيل لمجمله وما الفوز بهذه السعادة العظمى والكرامة الكبرى الا بيمن
دولة السلطان الاعظم والخاقان المعظم مالك رقاب الامم خليفة الله في العالم باسط مهاد العدل والانصاف
هادم اساس الجور والاعتساف والى لواء الولاية في الافاق مالك سرير الخلافة بالارث والاستحقاق المحمود
في اعلاء سرادق الامن والامان المتمثل بقوله ان الله يامر بالعدل والاحسان معين الدنيا والدين سلطان
ابوسعيد كوركان لا زالت الافاق مشرقة بانوار معدلته والغبراء خضراء مورقة بسحائب مرحمته اعنة عنايته
نحو حماية اهل الاسلام معطوفة وهمته العليا الى تشييد مباني الشرع الشريف مصروفة فلقد تقمص الخلافة
بازكاها وارضاها ومن الهمم باعلاها واسناها عتبته العليا محط رحال الافاضل وسدته السنية مجمع

امال الاماجد والاماثل **شعر** هو الملك المنصور ايادو راية سجاياه اقدام وحزم ونائل يلوذ به
الاحرار من كل خطة ويعوى الى عالى داراه الاماثل فيمناه بحر موجه متلاطم ولقياه بدر ضوؤه متكامل
فما الشمس ان قيست به مستنيرة ولا الصبح وضاح ولا البدر كامل من تجلى بمحبته فهو فى ظل من الامال منصوق
ومن تخلى عن مودته فهو فى ظل من النعيم المقيم ممدد بنيان اعدائه مؤسس على شفا جرف هار وعمران اوليائه
مرتص فى جنات تجرى من تحتها الانهار فالحمد لله الذى فضله على السلاطين تفضيلا واتاه ما كان من
الفضائل جملة وتفصيلا وشرفه باكرم مظاهرة الاشراق والطلوع وخصه بارومة طاهرة الاعراق والفروع
جعل السنة الفضلاء بنشر ثنائه منطقة ورقاب العلماء بطوق عطائه منطوقة اللهم اجعل جناب جلاله موارد
الامال ومعاقد الاقبال ومعادن اليمن والكرامة ومواطن الامن والسلامة وزديه توفيقا على تربية العلماء وتقوية
الفضلاء واجعل ما يتواصل الى ذوى العلم من نعمه مشكورا وما يتواتر الى اهل الفضل من كرمه مبرورا من قال
امين ابقى الله مهجته فان هذا دعاء يشمل البشر اما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه والصلوة على سيد
انبيائه وعلى اكرم احبائه اى على اله واصحابه الذين هم موصوفون بزيادة الكرم على من عداهم من محبوبيه فافعل
التفضيل ههنا بمعنى الزيادة على من اضيف اليه لئلا يجب المطابقة لمن هو له افرادا وجمعا ويحتمل بناء على مذهب
ان يريد به عليا عليه السلام وان لا يكون المكتوب بصورة على جرا جارا بل اسما مجرورا معطوفا على سيد انبيائه
ويؤيده ما يوجد فى بعض النسخ من التصريح باسم النبى صلعم فانى مجيب الى ما سئلت من تحرير مسائل الكلام و
ترتيبه على ابلغ النظام مشيرا الى غرر فرائد الاعتقاد ونكت مسائل الاجتهاد مما قاد فى الدليل اليه وقوى
عليه والله اسئل العصمة والسداد وان يجعله ذخرا ليوم المعاد وسميته بتجريد العقائد ورتبته على ستة مقاصد لما
كان المقصد الاعلى والمطلب الاقصى فى علم الكلام هو العلم باحوال المبدء والمعاد واحوال المعاد مما لا يستقل باثباتها
العقل بل يحتاج فيها الى السماع من المعلم والمعلم فى المعارف الالهية هو النبى بالاتفاق والامام ايضا عند بعضهم
ومما يستقل باثباته العقل انما يستنبط من البحث عن احوال الممكن المنقسم الى الجوهر والعرض اما باموره عامة
او غيرها لا جرم رتب المصنف كتابه على ستة مقاصد الاول فى الامور العامة الثانى فى الجوهر والعرض الثالث فى
اثبات الصانع وصفاته الرابع فى النبوة الخامس فى الامامة السادس فى المعاد ووجه الترتيب ظاهر

المقصد الاول

فى الامور العامة اى ما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التى هى الواجب والجوهر
والعرض لما اورد كلاما يختص بواحد منها فى بابه احتاج الى باب لمعرفة الاحوال المشتركة اما بين الثلثة كالوجود
والعلية او بين الاثنين كالمهية والمعلولية والبحث عن العدم لكونه فى مقابلة الوجود وعن الامتناع لكونه من احوال
العدم وعن الوجوب والقدم لكونهما من احوال الوجود ولذلك اوردهما فى بحث الوجود والعدم وفيه فصول ثلثة

الفصل الاول

لانحصار الامور العامة بالاستقراء فى الوجود والعدم وما يتعلق بهما والمهية ولواحقها والعلية والمعلولية
فى الوجود والعدم وتحديدهما بالثابت العين والمنفى العين او الذى يمكن ان يخبر عنه ونقيضه اى الذى
لا يمكن ان يخبر عنه او بغير ذلك مثل قولهم الموجود هو الذى يكون فاعلا او منفعلا والمعدوم ما لا يكون فاعلا ولا
منفعلا يشتمل على دور ظاهر اما اشتمال التحديد الاول فظاهر لان الثبوت مرادف للوجود وكذا النفى للعدم واما الثانى

قوله مثلا اذا استفسر اورد عليه انه اذا استفسر عن الضاحك يجاب بانه الكاتب في الجواب اصلا اذ الكاتب ليس اعرف من الضاحك الى المسئول عنه ولا يصح وقوع الاخفى في جواب ما هو كيف والمقول في جواب ما هو منحصر في حده ورسمه وحينئذ فالايراد ليس بشيء اذ هو مع كونه مناقشة في المثال مندفع بان القوم حصروا امهات المطالب في مطلب ما ومطلب هل ومطلب لم ثم قسموا المطلب ما الى ما هو لطلب شرح الاسم والى ما هو لطلب الماهية الحقيقية وكذا مطلب هل الى البسيطة والمركبة وحكموا بان مطلب ما الاسمية متقدم على جميع المطالب مطلقا بانا لم نعرف شرح قول القائل لم نعتقد وجوده او عدمه لم يمكننا ان نحكم عليه بالنفي والاثبات فيجب ان يكون هذا الجواب اي شرح الاسم قبل مطلب هل ومطلب ما لم نعرف ان الشيء موجود ثابت لم يمكنا ان نحقق ذاته اذ لا يكون للمعدوم ذات حقيقية فلولا انهم ارادوا به ما يعم الحد والرسم من التعريف ايضا لم يصح هذا الحكم لجواز ان يعلم برسمه مثلا ثم يطلب اليه البسيطة اي اخر المطالب هذا ظاهر وممن صرح به الشيخ عمر بن علي في رسالته في حكمة الكون والتكليف حيث قال مطلب ما هو السؤال عن حقيقة الشيء الماهية فيكون الجواب بما يحده او يرسمه او يشرح الاسم وبينا انه لا يكون هذا المطلب حاصرا للجواب المجيب بين طرفي السلب والايجاب بل يكون الجواب للمجيب في جانب رد ما يراه حدا لذلك الشيء او معرفا له فظهر ان الرسم يقع في مطلب ما في الجملة على ما صرح به هو وغيره فغاية ما في الباب ان يكون وقوعه على سبيل التوسع والاضطرار على ما صرح به في شرح الاشارات وبذلك يندفع توهم المنافات بينه وبين ما اشتهر في كلامهم من حصر المقول في جواب ما هو في الامور الثلثة فان هذا الحصر انما هو بحسب الحقيقة فاستقم ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيله والله الموفق ...

فلا نسلم لا امكان قد اخذ في كل من حدي الوجود والعدم وهو عبارة عن سلب الضرورة عن طرفي الوجود والعدم واما الثاني فلانه قد اخذ الكون في تعريف الوجود المرادف له وسلب الكون في تعريف العدم المرادف له وما يقال من ان معنى الفاعل والمنفعل هو الموجود المؤثر والموجود المتاثر فمعناهما لا يكون فاعلا ولا منفعلا ما لا يكون موجودا مؤثرا ولا موجودا متاثرا وهذا سلب لقسمي الموجود ويتوقف على سلب مفهوم الموجود وهو مفهوم المعدوم فضعفه ظاهر لا نسلم ان معنى الفاعل هو الموجود المؤثر والمنفعل هو الموجود المتاثر غاية الامر انا نسلم انهما لا يكونان الا موجودين في قوله وتحديدهما بالثابت العين والمنفي نظر اذ الوجود والعدم لم يعرفا بهما بل الموجود والمعدوم عرفا بهما واعتذر بان مفهوم الموجود يشتمل على شيئين مفهوم الوجود ومفهوم صيغة المفعول لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة فاذا علم مفهوم الوجود علم مفهوم الموجود وان جهل جهل فلو احتاج الموجود الى تعريف كان ذلك لاحتياج الوجود اليه فتعريف الموجود بالثابت العين تعريف في الحقيقة للوجود بثبوت العين لانه المحتاج الى التعريف وكذا تعريفه بما يمكن ان يخبر عنه تعريف له بثبوت الخبر بالامكان وكما ان تعريف الموجود المذكور صريحا دوري كذلك تعريف الوجود المذكور ضمنا دوري فقوله وتحديدهما اي تحديد الوجود والعدم كما هو الظاهر بالثابت العين اي بما علم منه تحديدهما او نقول ان الضمير راجع الى الموجود والمعدوم لدلالة الوجود والعدم عليهما او لانهما اطلقا عليهما اتساعا باطلاق اسم المشتق منه على المشتق وهو مشهور والمآل في الكل واحد اقول فيه نظر لانه يلزم بمقتضى هذا التحقيق ان يكون تعريف كل مشتق بمشتق تعريفا في الحقيقة لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق اذ يمكن اجراء هذا الكلام فيه فقوله الحساس مثلا يشتمل على شيئين مفهوم الاحساس ومفهوم صيغة الفاعل لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة فاذا علم مفهوم الاحساس علم مفهوم الحساس ولو جهل جهل فلو احتاج الحساس الى التعريف كان ذلك لاحتياج الاحساس اليه فلو عرف الحساس بمشتق كان ذلك تعريفا بالحقيقة للاحساس بماخذ اشتقاقه مع انه ليس كذلك فانه قد يجوز تعريف المشتق بالمشتق ولا يجوز تعريف ماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق مثلا يجوز تعريف الحساس بالمتحرك بالارادة ولا يجوز تعريف الاحساس بالحركة الارادية وكذلك يجوز تعريف الناطق بالضاحك ولا يجوز تعريف النطق بالضحك وامثال ذلك اكثر من ان يحصى وتحقيق المقام ان السؤال عن المشتق قد يكون عن نفس مفهومه فح ان اجيب بمشتق اخر فذلك يكون تعريفا لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق وقلما يكون السؤال في هذا المقام بلفظ المشتق بل الاكثر والاولى ان يسئل بلفظ المشتق منه لان مفهوم الصيغة معلوم لكل احد وانما الاستفسار لعلم مفهوم ماخذ اشتقاقه مثلا اذا اريد الاستفسار عن مفهوم المتحرك ليتوقع ما الحركة ويجاب بانها الخروج من القوة الى الفعل على التدريج فان قيل ما المتحرك اجيب بانه الخارج من القوة الى الفعل فذلك كما قال هو تعريف في الحقيقة للحركة بالخروج لانه المحتاج الى التعريف واما اذا كان السؤال عما صدق عليه المشتق الذي علم بوجه وان اريد ان يعلم بحقيقته او بوجه اخر فح ان اجيب بمشتق اخر فذلك لا يكون تعريفا لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق مثلا اذا سئل عن الانسان الذي علم بوجه الضحك ويراد ان يعلم بوجه اخر وقيل ما الضاحك فالجواب بالكاتب ليس تعريفا للضحك بالكتابة كيف ولا يمكن حمله عليه واذا تقرر ان تعريف المشتق بالمشتق يكون على وجهين كما ذكرنا فلا شك ان تعريف الموجود بما يمكن ان يخبر عنه ليس من قبيل الوجه الاول اذ لو كان كذلك لزم ان يكون تعريفا للوجود بامكان الخبر وهو مما

لا يحمل عليه كما لا يخفى فلا يكون معرفا له فلا يتمشى هذا الاعتذار بعينه ولما ابطل تحديد الوجود والعدم بما ذكر

اشار الى وجه الاعتذار لاولئك المعرفين من الحكماء والمتكلمين في تحديدهم فقال بل المراد تعريف لفظي

ليس المقصود به تحصيل صورة غير حاصلة كما في سائر التعريفات الحقيقية بل المقصود به الاشارة الى صورة

حاصلة وتعيينها من بين الصور الحاصلة ليعلم ان اللفظ المذكور موضوع بازاء الصورة المشار اليها فلا يبعد

فيه ايراد ما هو مرادف للمعرف كما في التعريفين الاول والثالث بل مداره على الالفاظ المفردة المترادفة

فان لم يوجد لم يورد بدلها الفاظ مركبة دالة على مفهومه ولا يكون التفصيل المستفاد منها مقصودا بل المقصود

بها مجرد تعيين ذلك المعنى من بين المعاني المتصورة ولا يقدح ايضا ايراد ما يتوقف معرفته على معرفة المعرف

كما في التعريف الثاني لما ذكرنا من ان هذا التعريف ليس لتحصيل معرفة المعرف حتى يكون توقف معرفة المعرف

عليها دورا بل لا يمكن تحديد الوجود بحسب الحقيقة اذ لا شيء في المفهومات اعرف من الوجود اقول ان اراد

ان تصور الوجود بوجه ما يمتاز به عن جميع ما عداه بديهي وانه لا اعرف منه فلا يمكن تعريفه بهذا الوجه فذلك مسلم

بحكم الاستقراء والرجوع الى الوجدان وان اراد ان تصوره بكنه حقيقته بديهي فذلك ثم بل نمنع كونه متصورا

ايضا والاستدلال بتوقف التصديق بالتنافي عليه او بتوقف الشيء على نفسه او عدم تركب الوجود مع فرضه مركبا

او بطال الرسم باطل استدل الامام على بداهة تصور الوجود بوجوه اشار المصنف الى اثنين منها وحكم ببطلانهما

الاول ان التصديق بالتنافي بين الوجود والعدم اعني قولنا الشيء اما موجود واما معدوم بديهي ويتوقف على

تصور الوجود والعدم ضرورة توقف التصديق على تصور اطرافه وما يتوقف عليه البديهي اولى بالبديهية و

الثاني ان الوجود متصور وليس ذلك بالكسب والا فاكتسابه اما بالحد وانه لا يكون الا بالاجزاء والوجود بسيط

والا فاجزاؤه اما وجودات فيلزم توقف الشيء على نفسه ضرورة توقف الكل على اجزائه واما ليست بوجودات

فلا بد ان يحصل عند اجتماعها امر زائد والا فلا وجود هناك اصلا اذ ليس ثمة الا تلك الاجزاء التي ليست بوجودات

فذلك الزائد هو الوجود وتلك الاجزاء معروضاته فلم يكن التركيب في الوجود بل في معروضه مع انه فرض مركبا لا يقال لم

ان الوجود هو ذلك الزائد فقط بل هو مع تلك الاجزاء فلا يلزم عدم تركب الوجود لانا نقول على هذا يكون

الزائد جزءا له وننقل الكلام اليه واما بالرسم وانه باطل اذ يتوقف على العلم باختصاص المرسوم به بالمرسوم وهو يتوقف

على العلم بالمرسوم وهو دور وبما عداه مفصلا وهو ممتنع لاستحالة احاطة الذهن بما لا يتناهى اما بطلان الوجه

الاول فلانا لا نسلم ان ما يتوقف عليه البديهي بديهي فان التصديق البديهي قد يكون اطرافه كسبية ولو سلم فيجوز

ان تصوره بوجه ما بديهي ولا نزاع فيه فان قيل نحن نستدل بان هذا التصديق بديهي بجميع تصوراته ومن جملتها تصور

الوجود فهو بديهي لا يقال هذا مصادرة فان من لا يسلم بداهة تصور الوجود كيف يسلم بداهة جميع تصورات هذا

التصديق لانا نقول معلوم ان هذا التصديق حاصل لمن لا يقدر على الاكتساب من البله والصبيان فعلم كونه بديهيا

بجميع تصوراته ولا يلاحظ مع هذا العلم تفاصيل خصوصيات تلك التصورات والمقصود بالاستدلال حصول العلم

ببداهة تصور الوجود بخصوصه فالاستدلال بالشكل الاول هكذا تصور الوجود من تصورات هذا التصديق وكل

ما هو من تصورات هذا التصديق بديهي فتصور الوجود بديهي قلنا ان بداهة جميع هذه التصورات بالكنه

ذلك المفهوم متصورا بالكنه ولم يثبت لعدم ... الا فيه ولا ... هذا المفهوم على تقدير ثبوته لا يستلزم بداهته اصلا كما في سائر المفهومات البسيطة لا سيما الواجب تعالى وكذا كونه امرا مشتركا ... اوبا ... قوله بديهية ذلك الممتنع ... فلما ... لا يدل على حصول كنهه لجواز ان يكون ذلك الامر حاصلا في الاذهان بامر يساويه لا بكنهه ... قوله وتلك الاجزاء معروضاته لكون تلك الاجزاء معروضات الوجود بناء على ان ذلك الامر الزائد هو الهيئة الاجتماعية فذكره استطرادا لان غاية الامر على هذا التقدير ان يكون الامر الزائد هو الهيئة الاجتماعية فيكون تلك الاجزاء معروضاته فيكون التركيب في معروضه دون الوجود ... الامر ليست بامر زائد ... يكون تلك الاجزاء معروضات له ... ان يكون ذلك الامر معروضا لها فيكون التركيب في عارضه وهو في مرتبته ... في الفساد ... كلا عارضين لمعروض واحد ومعروضين لعارض واحد ... عارضا ولا معروضا فلا يكون هناك تركيب في الوجود ولا في معروضه لا علاقة بين الاجزاء ... فيكون كالحجر ... المحشي ... تعالى

بل بديهي فم وما ذكرتم من حصول هذا التصديق للبله والصبيان لا يدل عليه وان اردتم انه بوجه ما بديهي فلا نزاع فيه

واما بطلان الوجه الثاني فلانا نمنع ان الوجود متصور بكنه حقيقته وان اراد انه متصور بوجه ما بديهي فلا يجديه

نفعا لان الخلاف في تصور الكنه وايضا نختار ان اجزاء الوجود وجودات ولا يلزم توقف الشيء على نفسه

لجواز ان يكون صدق الوجود عليها صدقا عرضيا كصدق الانسان على كل من اجزائه ولا استحالة فيه ونختار

انها ليست بوجودات قوله فلا بد ان يحصل عند اجتماعها امر زائد ويكون ذلك الزائد هو الوجود قلنا نعم و

ذلك الامر هو مجموع الاجزاء من حيث هو مجموع فان هذا المجموع لم يحصل الا عند الاجتماع وانه زائد على كل

واحد واحد فرض انه غير الوجود فيكون التركيب في الوجود ثم ما ذكره منقوض بسائر المركبات التي علم تركيبها

يقينا اذ نطرده بعينه في السكنجبين مثلا او نختار ان اكتسابه بالرسم قوله يتوقف على العلم بالاختصاص قلنا تم بل

يتوقف على الاختصاص في نفس الامر لا على العلم به سلمناه لكن العلم بالاختصاص لا يتوقف الا على تصور المعرف

بوجه ما فلا يلزم الدور وعلى تصور ما عداه اجمالا وهو ليس بمحال انما المحال هو الاحاطة بالاشياء على التفصيل ولا يتوقف

تصور الوجود اذا حصل للنفس من غير كسب فاذا التفت الى حصوله عرفت بالتجربة بالتفاتها اليه انه بغير كسب فاي حاجة

الى الاستدلال بل نقول بداهة كل بديهي وكذا كسبية كل كسبي كلتاهما بديهيتان لعين ما ذكر لانا نقول قد

يحصل صورة في النفس ولا نلتفت الى كيفية حصولها ثم تحصل فيها صورة اخرى ولا نلتفت ايضا الى كيفية

حصولها وهكذا حتى اذا تطاولت المدة وتكثرت الصور توجهت اليها فالتبس علينا في بعض الصور كيفية حصولها

فاحتاجت الى الاستدلال وذلك بالبديهيات واولى في الكسبيات لعدم الفرق بينهما وبتردد الذهن مع الجزم

بمطلق الوجود واتحاد مفهوم نقيضه وقبوله القسمة يعني الشركة استدلال على كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا

بين جميع الموجودات بوجوه ثلاثة الاول انا نجزم بوجود امر مع التردد في كل من الخصوصيات فانا اذا نظرنا الى وجود الممكن

جزمنا بوجود سببه مع التردد في كونه واجبا او ممكنا عرضا او جوهرا متحيزا او غير متحيز ومع تبدل اعتقاد كونه ممكنا الى

اعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات وبالضرورة يكون الامر المقطوع به باقيا مع التردد في الخصوصيات وتبدل

الاعتقادات مشتركا بين الكل قيل هذا الدليل يستلزم ان يكون للوجود وجود آخر مشترك بينه وبين غيره فانا قد نجزم بوجود

علة شيء ونتردد في انها مفهوم الوجود او غيره والجواب ان التردد انما يقع فيما هو من الموجودات ومفهوم الوجود ليس منها بل

هو من المعقولات الثانية كما سنبينه الثاني ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا لبطل الحصر العقلي

بين الوجود والعدم فانا اذا قلنا زيد اما موجود واما معدوم لم يجزم العقل بالانحصار لجواز ان لا يكون معدوما ولا موجودا

بالمعنى الذي قصد بل موجودا بمعنى آخر اقول هذا هو التقرير المشهور لهذا الدليل ويرد عليه ان اتحاد مفهوم العدم لا دخل

له في الاستدلال بل على تقدير تعدده كان بطلان الحصر اظهر اذ يزيد على هذا التقدير احتمال آخر مثلا نقول في المثال المذكور

يجوز ان يكون زيد متصفا بالعدم بمعنى آخر فالاولى ان يطرح من البين ويقال لو لم يكن الوجود مشتركا لبطل الحصر العقلي و

يساق الكلام الى آخره قيل الحصر على هذا التقدير اعني ان يكون مفهوم العدم ايضا متعددا يكون بين الوجود الخاص والعدم الخاص

فانا اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او معدوما بعدمه الخاص كان ذلك الحصر عقليا لان معناه زيد

اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او لا يكون موجودا بوجوده الخاص وهذا ترديد بين النفي والاثبات يجزم العقل بالانحصار

الخصوصيات موجودة في الواقع نعم يلزم منه ان الموجودات منها في الواقع مشتركة في ذلك المفهوم الواحد فالسؤال ان
قرر بانه يلزم ان يكون الوجود مشتركا في الواقع مع تلك الخصوصيات في الوجود فذلك غير لازم اذا كان الوجود موجودا في الواقع وقد عرفت انه لا يلزم من التردد ولا هو واقع في الوجود الخارجي وان وجه بانه يلزم ان يكون الوجود قابلا للاشتراك بين نفسه وغيره فالجواب بتغاير الاعتبارين كما في سائر المفهومات العامة ومنه يعلم الجواب اذا ورد على الوجود المطلق
تا
قوله ويمكن ان يجعل قلت ما ذكره المحشي قدس سره حيث قال لو سلم ان السلب مفهوم واحد لا تعدد فيه اصلا لا اصالة ولا تبعا لتم المقصود بضرورة ان رفع المتعدد متعدد في الجملة فلم يحتج الى ان يضم اليه بطلان الحصر العقلي
تا
قوله لان التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين قول فيه بحث هو ان العدم نقيض الوجود لانه رفعه ورفع كل شيء نقيضه فيكون الوجود نقيضا للعدم لان كون احد المفهومين نقيضا للآخر يلزم كون الآخر نقيضا له ثم ان عدم العدم ايضا نقيض للعدم لانه رفعه فقد ثبت له نقيضان الوجود وعدم العدم وليس الثاني هو الاول بعينه كما يتوهم لان تصور الثاني موقوف على تصور العدم بخلاف الوجود والتفصي عن ذلك ان يقال العدم اذا كان بمعنى سلب الوجود حتى يكون في قوة السالبة فليس عدم العدم نقيضا له بهذا الاعتبار لانه في قوة السالبة السالبة المحمول وهي ليست نقيضا للسالبة بل نقيضه بهذا الاعتبار هو الوجود وهو في قوة الموجبة وان اخذ بمعنى ثبوت سلب الوجود حتى يكون في قوة الموجبة السالبة المحمول فنقيضه بهذا الاعتبار عدم العدم الذي

فيه بديهة فكما لا واسطة بين اثبات مفهوم عام وسلبه كذلك لا واسطة بين اثبات مفهوم خاص وسلبه اقول الحصر العقلي
هو ما لو جرد النظر اليه يجزم العقل بالانحصار وهنا الجزم العقل بواسطة مقدمة اجنبية هي ان الشيء لا يكون موجودا
بوجود غيره ولا معدوما بعدم غيره اذ لو قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا زيد معدوم بعدمه الخاص في معنى قولنا
ليس موجودا بوجوده الخاص بل كان اخص منه فانه اذا وجد زيد بوجود اخر وعدم بعدم اخص صدق انه ليس موجودا بوجوده
الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص فالعقل يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما ليس موجودا بوجوده
الخاص ولا يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما معدوم بعدمه الخاص الا بعد ملاحظة تلك المقدمة
الاجنبية فلا يكون حصرا عقليا ويمكن ان يجعل اتحاد مفهوم العدم دليلا اخر بان يقال مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم
الوجود ايضا واحدا لكان العدم الواحد نقيضا لكل واحد من الوجودات المتعددة وذلك باطل لان التناقض لا يتحقق الا
بين مفهومين لا يقال ان لم يكن مفهوم العدم واحدا يكون المفسدة اشد لانه على هذا التقدير ان لم يكن مفهوم الوجود ايضا
واحدا لتحقق التناقض بين العدمات والوجودات وهو افسد من ان يتحقق التناقض بين العدم الواحد والوجودات الا انا نقول
على هذا التقدير يكون لكل وجود خاص عدم خاص هو نقيض له فلا يكون التناقض الا بين مفهومين قيل لا نسلم ان مفهوم
العدم واحد بل لكل حقيقة سلب مخالف لسلب حقيقة اخرى واجيب بان السلب المطلق المحمول على تلك السلوب مفهوم
واحد ولا شك ان هذا التقرير بعينه جار في الوجود فمن لا يسلم الاشتراك فيه لا يسلم الاشتراك في مطلق السلب
المشترك بينها عنده هو لفظ السلب كما في الوجود الثالث انا نقسم الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الممكن الى
وجود الجوهر ووجود العرض ومورد القسمة مشترك بين اقسامه فان قيل اشتراك مورد القسمة بين جميع افراد الاقسام غير
لازم فانا نقسم الحيوان الى الابيض وغير الابيض مع ان من كل منهما غير الحيوان الجبل واجيب بان التقسيم عبارة عن ضم القيود
المتخالفة الى مورد القسمة ليحصل بانضمام كل قيد اليه قسم منه فالقسم عبارة عن مجموع مورد القسمة مع القيد فلا يتحقق
بدون مورد القسمة فلا بد ان يكون المورد مشتركا بين جميع افراد اقسامه والقسم في المثال المذكور هو الحيوان الابيض
والحيوان الغير الابيض وما يقال من انه قد يكون بين القسم والمقسم عموم من وجه فذلك غلط نشأ من اشتباه القسم بقيده
اقول هذا الجواب غير حاسم لمادة الشبهة فان السائل لو قال اردت بالقسم قيده فلو نوقش في هذا التقرير بدلته
بلفظ قيد القسم والمقصود انه لا يلزم من قسمة الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن اشتراكه بين جميع افراد الممكن الذي
هو قيد القسم ما ذكرتم من شمول المقسم لجميع افراد الاقسام لا يجدي بطائل لان قيد القسم قد يكون اعم من المقسم من وجه كما في
امثال الحيوان والابيض اندفع الجواب وثانيا بان الوجود يقبل القسمة الى جميع الاشخاص فردا فردا فيلزم اشتراكه بين الجميع
فان قيل على الدليل الاول ان الامر البديهي المقطوع به هو انه موجود باحد الوجودات المتخالفة الذوات مطلقا وعلى الثاني
ان معنى قولنا زيد اما موجود او معدوم انه موجود باحد الوجودات المتخالفة الذوات وليس موجودا اصلا ان قلنا ان العدم
مفهوم واحد او معدوم باحد العدمات المتخالفة الذوات ان قلنا بتعدد مفهومه وعلى الثالث ان تقسيم الوجود بل
المسمى به قلنا كل ذلك بملاحظة لفظ الوجود وشموله لتلك المعاني المتعددة التي وضع لفظ الوجود بازائها ونحن نجد
من انفسنا هذا الجزم والحصر العقلي وصحة التقسيم مع قطع النظر عن اللغات واوضاعها واذا ثبت كون الوجود
مفهوما واحدا مشتركا بين الموجودات باسرها فيغاير هذا المفهوم المشترك الماهية اي يكون زائدا عليها الا عينها

او لغيرها او ثبوت غيرها لها فالسلب الى مفهوم اضيف
فيه بالحقيقة مضافا الى الوجود فهو نقيض الوجود
فاتحاده يدل على اتحاده لانا نقول ما ذكر
لكن الايراد باق بحاله لانه لا يلزم من
تعدد العدم تعدد السلوب
بتعدد ما اضيف اليه
ذات الشيء
او صفته
اليها فتامل
تعرف ولا تجادل
قوله والمقصود
انه لا يلزم الخ اقول
الغرض اشتراكه بين
جميع الوجودات
بما ذكرنا من شمول المقسم
فلا فائدة في اثباته
ولا يضره عدم شموله لافراد
الممكن اذ ليس مطلوبا بالكيف
وهو لا يصدق عليها اصلا
وجه السؤال بانه يجوز ان يكون
الوجود مشتركا معنويا بالنسبة
الى وجود بعض افراد الجواهر ووجود
بعض افراد الاعراض دون وجود
البعض الاخر منه فيصح تقسيمه الى
وجود الواجب ووجود الممكن ثم تقسيم
وجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض
مع ان بعض وجودات الجواهر والاعراض
خارج عن المقسم فهذا لا يصلح توجيها
لكلام الشارح فان تلك الوجودات ليست افرادا
لقيد القسم يعني الممكن بل هي مضافة الى افراد
قيد القسم فهو مدفوع بهذا الايراد المعدودة في
بان المقسم لا يلزم شموله لجميع افراد قيد القسم لجواز
ان يكون قيد القسم اعم من المقسم نعم هو شبهة على
حيالها لا يصح حمل كلام الشارح عليها الا بتكلف تام وهو
ان يجعل الاعم هنا بمعنى الاعم بحسب التحقق فلا يلزم اشتراكه
الوجود بين وجوداتها وهو مع ذلك مندفعة بادنى عناية
وهو ان يضم الى التقسيمين تقسيم وجود الجوهر ووجود العرض
الى افرادها فيكون الانحصار على ذكر القسمين
سكوتا عما يمكن الاكتفاء بالشايع
في الكلام مع القرينة عليه انه
لو لم يكن على ذلك
لكان
تقسيم وجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض ضايعا

وان

ولا جزئها والّا اى وان لم يغاير لكان اما عينها او جزئها اتحدت الماهيات ضرورة اتحادها مع الوجود الذى هو
مفهوم واحد او جزئها او لم يحصر اجزائها بل يترتب اجزاء الماهية الواحدة الى غير النهاية اما الملازمة فلانه لو كان
جزء للمهيات لكان جزء مشتركا فوجب متيان بعضها عن بعض باجزاء اخر موجودة لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم
لا بدان يكون جزء لتلك الاجزاء ايضا اذا لفرض انه جزء للموجودات باسرها وتمتاز تلك الاجزاء بعضها عن بعض باجزاء
اخر فلتلك الاجزاء ايضا اجزاء اخر ثم ننقل الكلام الى اجزاء الاجزاء وهكذا الى ان يتسلسل واما بطلان التالى فلان المركب
لا بد له من الانتهاء الى البسيط لان البسيط مبدء المركب فلو انتفى انتفى المركب قطعا والكثرة ولو كانت غير متناهية لابد
فيها من الواحد وقيل لامتناع تحقق الامور الغير المتناهية المترتبة فى الوجود معا وهذا انما يتم اذا كانت الاجزاء خارجية
واما اذا كانت عقلية لا تحقق لها فى الخارج متمايزة فلا دليل على استحالته اذ غايته امتناع تعقل كنه المهية اذ لم يكتف فى
تعقل كنه شئ بتعقل اجزائه الاولية وشرط فى ذلك تعقل اجزاء الاجزاء بالغا ما بلغ على التفصيل واعترض بان هذا الدليل
انما يدل على ان الوجود ليس جزءا فى جميع المهيات وكذا ليس جزءا فى الجميع ولا يلزم من ذلك كونه مغايرا لها زائدا فى الجميع لجواز ان
يكون زائدا فى البعض ونفسا فى البعض او جزءا واجيب بان اختلاف الوجود فى العروض للمهية والدخول غير معقول لانه ان اقتضى
العروض فينبغى ان يكون فى الجميع كذلك وان اقتضى العينية او الدخول فكذلك ورد بانا نختار ان الوجود لا يقتضى شيئا من ذلك بل
المقتضى هو المهيات ولو سلم فلا نم وجوب الاستواء فيها وانما يلزم ان لو كان الوجود متواطئا لم لا يجوز ان يكون مشككا
لا يقال ان كان الوجود متواطئا وجب الاستواء وان كان مشككا كان زائدا فى الجميع وهو عين المط لا لما قيل المط هو زيادة الوجود
على المهيات واللازم من كونه مشككا زيادته على افراده التى هى الوجودات الخاصة ولا يلزم من عروضه للوجودات عروضه
للماهيات لجواز ان يكون العارض والمعروض معا داخلين فى المهيات لانه مدفوع بان الوجود اذا لم يكن متساوى
الحصول فى الماهيات لزم خروجه عنها وان لم يطلق عليه بالقياس اليها لفظ التشكيك اذ الدليل بعينه جار هناك بل
لانا نقول اللازم من التشكيك ان لا يكون ذاتيا فى الجميع واما انه لا يلزم منه ان يكون عرضيا فى الجميع على انه لم
يتم برهان على امتناع الاختلاف فى المهيات والذاتيات بالتشكيك واقوى مما ذكروه انه اذا اختلف المهية او
الذاتى فى الجزئيات لم يكن مهيتها واحدة ولا ذاتيها واحدا وهو منقوض بالعارض وايضا الاختلاف بالكمال والنقصان
بنفس المهية كالذراع والذراعين من المقدار لا يوجب تغاير المهية قيل القائلون باشتراك الوجود معنى عندهم وجود
مط مشترك بين جميع الموجودات ووجود خاص لكل موجود وهذا الدليل انما يدل على ان الوجود المطلق المشترك زائد
على المهية ولا يدل على كون الوجود الخاص زائدا عليها الا ان يثبت ان المطلق نفس ماهية الخاص او جزء منها ولم يثبت
بل الحق انه عرضى لافراده اقول ليس المدعى الا ان الوجود المطلق المشترك زائد على المهيات كما اشار اليه المصنف
بتفريع هذه المسئلة على مسئلة الاشتراك حيث قال فيغاير المهية وصرحوا به هنا لك واثبات ان فى الوجود امرا
وراء المهيات والوجود المطلق وحصته زائدا على المهية عارضا لها مما لا سبيل اليه لانه سيجئ ان الوجود مشكك
فيكون عارضا لافراده التى هى وجودات خاصة وبه يثبت ان فى الموجودات امرا وراء الوجود المطلق وحصته
لانا نقول قد مرّ انفا انه لم يثبت كون المشكك عرضيا بالنسبة الى افراده وايضا فالكلام فى اثبات ان ذلك الامر زائد
على المهية ولو سلم فلا اقل من ان يكون كسبيا فكيف يتعون الضرورة فى دعوى زيادة الوجود على المهية كما ...

هذا القائل المحقق في ذيل هذا البحث وبينه بان البداهة السليمة كما تدل لنا اشتراك جميع الموجودات في حالة نسميها نحن المعدومات ونسميه في العربية بالوجود والكون وفي الفارسية هستي وبودن كذلك تدل لنا ان مفهومها خارج عنها توصف بها ويحمل عليها اوبيانا لفطرته بهذا الوجه اعتراف منه بان المدعى بعينه الا زيادة وجود المطلق المشترك كما لا يخفى ولانفكاكهما تعقلا فانا قد نعقل الوجود مع الجهل بخصوصية المهية وهو ظاهر وقد نعقل المهية ونغفل عن وجودها اما في الخارج فظ واما في الذهن فلانا لا نسلم ان التعقل هو الوجود في الذهن ولو سلم فتعقل الشيء لا يستلزم تعقل تعقله ومثل هذا الانفكاك لا يتصور بين الشيء وذاته او ذاتيه قيل مراده كما يفهم من الشرح ايضا انا نتعقل المهية ونشك في وجودها فلا يكون عينها والا لما كان الشك مزوفا ان ثبوت الشيء لنفسه بين ولا يكون ايضا ذاتيا لها لان بين الثبوت لما هو ذاتي له اقول ولا يخفى ان هذا الاستدلال صحيح ولكن لا يلايم كلام المتن لان معنى الانفكاك تعقلا ان يكون احدهما متعقلا دون الاخر والشك في الوجود انما ينافي التصديق به لا تعقله بل يستلزمه فانا اذا تعقلنا المهية وشككنا في وجودها فح يكون كلاهما متعقلين لنا فاين الانفكاك وكلام الشارح صريح في خلافه حيث قال فان قيل لا نم انا نعقل المهية مع الغفلة عن وجودها قيل هذا الدليل لو تم لدل على ان الوجود الخاص ايضا زائد في المهيات لانه يمكن تعقل خصوصياتها مع عدم تعقل وجودها اقول وانت خبير بان هذا انما يكون بعد ان يثبت لنا مقدمتان ثم بعد ان يثبت لنا مقدمتان الاولى ان في الموجودات فردا من الوجود المطلق وراء المهية والوجود المطلق وحصته والثانية ان هذا الفرد معلوم لنا اما بالكنه او بوجه يمتاز به عن جميع ما عداه اما توقفه على المقدمة الاولى فظ واما على الثانية فلانه لو لم يكن معلوما لنا لم نعلم انه غير معلوم لنا عند تعقلنا المهية لجواز ان يكون معلوما ولا نعلم انه هو واثباتهما امر دونه خرط القتاد ولتحقق الامكان اي ثبوته للمهية فان من الموجودات ما هو ممكن ولو لم يكن الوجود زائدا على المهية لم يوجد ممكن اصلا لان الامكان عبارة عن كون نسبة المهية الى الوجود والعدم فلو كان الوجود نفس الماهية لم يتصور هناك نسبة فضلا عن التساوي اذ النسبة انما تتحقق بين متغايرين فلو سلم فنسبة الشيء الى نفسه لا يكون كنسبته الى سلبه وانتفائه ولو كان الوجود جزء لها لم يكن نسبتها اليه والى العدم على السوية ضرورة ان نسبة الكل الى جزئه لا يكون كنسبته الى سلب ذلك الجزء وفائدة الحمل والحاجة الى الاستدلال يعني لو لم يكن الوجود زائدا لكان اما عين المهية وح لم يكن لحمل الوجود عليها فائدة وكان قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا السواد سواد والموجود موجود لكنا نعلم ان قولنا السواد موجود يفيد فائدة او جزئها وح لم يتوقف حمله على المهية على الاستدلال ضرورة عدم توقف حمل الذاتي على الاستدلال لكنا نحتاج الى الاستدلال عند حمل الوجود عليها و الجواب عن هذا الدليل ودليل انفكاكها التعقل على التقريرين انه انما يتم ان لو كانت المهية متعقلة بكنهها فانها اذا كانت متعقلة لا بكنهها جاز ان يكون ذاتياتها مجهولة فضلا عن انتسابها اليها وايضا اذا لم يكتف في تعقل كنه شيء تعقل اجزائه الاولية كالجنس والفصل القريبين بوجه ما وايضا في المهيات المعلومة لنا اذ يجوز ان يكون المهيات التي لم نتصورها تعقلها غير منفك عن تعقل الوجود ولا يحتاج عند حمل الوجود عليها الى الاستدلال وانتفاء التناقض و تركب الواجب عطف على التناقض يعني لو كان الوجود نفس الماهية لكان قولنا السواد ليس بسواد والموجود ليس بموجود وهو تناقض اي حكم باجتماع النقيضين اذ معناه ان شيئا ما ثبت له السواد ارتفع عنه السواد والمراد التناقض المصطلح لان لنا قضية صادقة في نفس الامر وهي ان السواد اسود والموجود موجود ولما كان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا

السواد

السواد ليس بسواد او الموجود ليس بموجود كان مناقضا لتلك القضية الصادقة في نفس الامر لكنا نعلم ان قولنا السواد ليس بموجود ليس
تناقضا وهذا معنى قوله وانتفاء التناقض ولو كان الوجود جزءا لها وهو مشترك بين الواجب والممكن لزم تركب الواجب لكن الواجب
غير مركب والجواب انه انما يدل على عدم كون الوجود داخلا في الكل ولا يلزم من ذلك كونه خارجا عن الكل اقول يمكن ان يجاب عن
الوجوه الثلثة الاخيرة بالفرق بين اتصاف شيء بشيء وحمله عليه مواطاة وبين الاتصاف والحمل اشتقاقا اما عن الاول فبان
نقول الامكان هو ان لا يقتضي المهية الاتصاف بالوجود اشتقاقا ولا الاتصاف بالعدم كذلك وهو المراد بتساوي نسبة المهية
الى الوجود والعدم فقوله لو كان الوجود نفس الماهية لم يتصور هناك نسبة فضلا عن التساوي ثم ان النسبة بين شيء ونفسه اشتقاقا
مما يتصور بل قد يصير مبحثا للعقلاء ويتنازعون فيها نفيا واثباتا فان النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقا معركة للآراء حيث
ذهب اكثر المتكلمين الى ان الوجود موجود وبعضهم وطائفة من الحكماء كالفارابي وابن سينا الى انه ليس بموجود بل من المعقولات الثانية
وايضا قوله نسبة الشيء الى نفسه لا يكون كنسبته الى سلبه وان تقاعد قوله ونسبة الشيء الى جزئه لا يكون كنسبته الى سلب ذلك الجزء
كلاهما ممنوع في النسبة الاشتقاقية اذ هي في التحقيق نسبة الشيء الى ما يغايره والى ما يغاير جزئه فانك اذا قلت الوجود موجود فقد نسبت
الى الوجود مفهوم ذي وجود وهما متغايران واما عن الثاني فبان نمنع قوله كان قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا السواد سواد او الموجود
موجود ونقول بل بمنزلة قولنا السواد ذو سواد او الوجود ذو وجود ولا شك في ان مثل هذا الحمل مفيد واما عن الثالث فبان نمنع قوله
لكان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد او الموجود ليس بموجود ونقول بل هو بمنزلة قولنا السواد ليس بذي سواد
والوجود ليس بذي وجود وليس هذا تناقضا واعلم ان هذه الدعوى ضرورية والمقصود من الوجوه المذكورة في معرض الاستدلال ازالة
الالتباس عنها بالنسبة الى الاذهان القاصرة ولا نزاع للحكماء في تلك الدعوى بل هم قائلون بزيادة الوجود المطلق على ذات الواجب
كما في الممكنات لانهم قالوا ذات الواجب فرد خاص للوجود المطلق قائم بنفسه مع جميع الممكنات والمتكلمون يقولون كما ان في الممكنات
ماهية ووجودا مطلقا وحصة من الكون زائدين عليها كذلك في الواجب بعينه واما الاشاعرة فلعلهم ارادوا بقولهم وجود كل شيء عين مهيته
ولا دليل لهم عليها انه لا تمايز بينهما في الخارج اي ليس في الخارج شيء هو المهية وآخر هو الوجود قائم به قياما خارجيا كما يدل عليه تصفح ادلتهم
ولا نزاع معهم في ذلك وقيامه بالمهية من حيث هي هذا جواب عن استدلال الخصم بان الوجود لو كان زائدا على المهية لكان صفة
قائمة بها فاما ان يقوم بالمهية الموجودة او بالمهية المعدومة لعدم الواسطة وكلاهما محال اما الاول فلاستلزامه ان يكون المهية موجودة
قبل وجودها واما الثاني فلانه يلزم اجتماع النقيضين اذ يكون المهية حينئذ معدومة وموجودة معا فتقرير الجواب انه يقوم بالمهية من
حيث هي لا بالمهية المعدومة ليلزم التناقض ولا بالمهية الموجودة ليلزم وجود المهية قبل وجودها فان قيل ان اريد بالمهية من حيث هي ما لا يكون
الوجود او العدم نفسها ولا جزء منها على ما قيل فغير مفيد لان العروض كاف في لزوم المحالات وان اريد ما لا يكون موجودا ولا معدوما بالعرض
ولا بغيره فهو قول بالواسطة مع ان التناقض بحاله اذ يلزم ان تكون المهية معروضة للوجود وغير معروضة له معا قلنا المراد ما لا يعتبر فيه
الوجود ولا العدم وان كان لا ينفك عن احدهما فان قيل عدم الانفكاك عن احدهما كاف في لزوم المحالات لان قيام الوجود بالمهية اما
ان يقارن عدمها فالتناقض او وجودها فالتوقف على نفسه والتسلسل قلنا نختار انه مقارن لذلك الوجود بعينه قوله يلزم ان يكون
المهية موجودة قبل وجودها قلنا ممنوع وانما يلزم ان لو كان المعروض هو المهية بشرط الوجود واما اذا كان المعروض هو المهية وحدها
لا بشرط الوجود بل في زمان الوجود فلا يلزم وجود المهية قبل وجودها ولا التناقض غاية ما في الباب انه يلزم تقدم المهية على الوجود
بالذات ضرورة تقدم المعروض على العارض بالذات ولا فساد فيه ولما كان الوجود قائما بالمهية من حيث هي لا بالمهية الموجودة

قوله
او وجودها
فالتوقف على نفسه
[illegible]

فزيادته عليها وقيامه بها في التصور لا بحسب الخارج لان ثبوت شيء لآخر في الخارج بمعنى اتصاف الآخر به في الخارج وان لم يقتض وجود ذلك الشيء في الخارج لجواز اتصاف الموجودات الخارجية في الخارج بالامور العدمية لكنه يقتضي وجود ذلك الآخر في الخارج بديهة فان الشيء ما لم يثبت في الخارج اولا لم يتصور اتصافه بمفهوم سواء كان وجوديا او عدميا بل ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له انتهى هنا فذهنا وان خارجا فخارجا قيل لما كان قيام الوجود بالمهية وقبولها اياه من حيث هي وهذه الحيثية انما تثبت لها في العقل فاللازم زيادته على المهية في التصور لا في الوجود العيني اقول فيه نظر لان المهية من حيث هي موجودة في الخارج فيجوز ان يثبت لها امر في الخارج ولا يقدح في ذلك كون هذه الحيثية انما تثبت لها في العقل كما ان الجزئي موجود في الخارج ويعرض له في الخارج اعراض موجودة فيه ولا يمنع عن ذلك كون الجزئية انما تثبت له في العقل وايضا منقوض بقيام الاعراض بمحالها لان هذا الدليل بعينه جار فيه فيلزم ان يكون قيامه ذهنيا لا خارجيا وليس كذلك فان البياض مثلا ليس قائما بالجسم الابيض ولا بالجسم اللا ابيض بل قيامه بالجسم من حيث هو هو وهذه الحيثية انما تثبت له في العقل وهو ينقسم الى الذهني والخارجي لا شبهة في ان النار مثلا لها وجود يظهر منها احكامها ويصدر عنها آثارها من الاضاءة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصيلا وهذا مما لا نزاع فيه انما النزاع في ان النار هل لها سوى هذا الوجود وجود آخر لا يترتب به عليها تلك الآثار والاحكام سواء كان ذلك الوجود الآخر في قوتنا المدركة او في غيرها وهذا الوجود الآخر يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل واذا تمهد هذا فنقول الوجود الذهني متحقق والا بطلت الحقيقية اي لم يتحقق هذا القسم من القضايا وهي التي يحكم فيها على ما يصدق عليه في نفس الامر الكلي الواقع عنوانا سواء كان موجودا في الخارج محققا او مقدرا او لا يكون موجودا فيه اصلا وذلك لانه لو لم يكن الوجود الذهني لانحصر الوجود في الخارجي فالاحكام الايجابية الصادقة في القضايا الحقيقية على ما ليس بموجود في الخارج باطلة ضرورة ان صدق الايجاب الحملي بثبوت المحمول للموضوع واذا لم يكن لشيء ثبوت لم يتصور ثبوت المحمول له لان ثبوت شيء لآخر يتوقف على ثبوت الآخر في نفسه فيكون القضايا الحقيقية باطلة لكن القضية الحقيقية بالمعنى الذي ذكرناه معتبرة عند المحققين ويرد عليه ان اللازم مما ذكره بطلان الحقيقية التي لا وجود لموضوعها في الخارج لا بطلان كل الحقيقيات ليلزم عدم تحقق هذا القسم من القضايا كما هو مدعاه فيجب ان يخص الدعوى بالكلية منها كما انه مخصوص بالموجبة حتى يكون معنى الكلام لم يتحقق القضية الحقيقية الموجبة الكلية فان الحكم في الحقيقية الكلية على جميع ما هو فرد بحسب نفس الامر سواء كان ذلك الفرد موجودا في الخارج اولا فاذا قلت كل مثلث فان زواياه مساوية لقائمتين كان الحكم متناولا لجميع ما صدق عليه في نفس الامر انه مثلث لا مقصورا على المثلثات الموجودة في الخارج في احد الازمنة بل يتناولها ويتناول ما عداها مما لم يوجد في شيء من الازمنة اصلا من الافراد التي يصدق المثلث عليها في حد نفسها لكن الحكم على ما ليس بموجود في الخارج بط لما بيناه فالقضايا الكلية الحقيقية الموجبة بط او نقول معنى قوله بطلت الحقيقية ان من القضايا الحقيقية ما نعلم يقينا انه صادق ويلزم على هذا التقدير ان لا يكون صادقا فان قولنا اجتماع النقيضين مستلزم لكل منهما او مغاير لاجتماع الضدين قضية موجبة حقيقية صادقة ولولا ان يكون لاجتماع النقيضين افراد موجودة في الذهن لم يصدق هذا الحكم الايجابي في هذه القضية الحقيقية واعلم ان هذا الدليل راجع في الحقيقة الى ما استدلوا به في المشهور وهو انا نحكم بامور ثبوتية على ما لا وجود له في الخارج احكاما صادقة فلا بد من ان يكون موضوعها

ارتفاعها بحسب نفس الامر لا بحسب مرتبة من المراتب فان الامور التي ليس بينها علاقة التقدم والتأخر والمعية ليس بعضها في مرتبة الآخر وجودا ولا عدما وتحقيقه المقام ان حيثية الاطلاق عن العوارض انما يثبت في مرتبة سابقة على ثبوت ذلك الى عرض له ليس للمهية في الخارج مرتبة سابقة على مرتبة وجودها لكن لها في الخارج مرتبة سابقة على مرتبة اتصافها بالعوارض التي جنبها فلا يكون حيثية الاطلاق عن الوجود والعدم ثابتا لها في الخارج بخلاف حيثية الاطلاق عن سائر ما عرض لها في قبلتها مرتبة منه

قوله لا شبهة الخ اقول تصور الوجود الخارجي بديهي وما ذكره في تنبيه فلا يرد عليه انه ان اريد بالآثار والاحكام في قولهم الوجود الخارجي هو مبدء الآثار ومصدر الاحكام الآثار والاحكام الخارجية لزم الدور والا انتقض بالوجود الذهني فانه ايضا مبدء الآثار والاحكام الذهنية كالمعقولات الثانية ولا يحتاج الى الجواب بان الآثار الخارجية ما يترتب على الماهية في الخارج بمعنى ان يستتبعها لها في خارج الذهن ولا يعتبر فيها الوجود الخارجي فلا دور كما في هذا الجواب من تكلف فتدبر ولا الى الجواب بان معنى ترتب الآثار عليه كونه فاعلا والموجود الذهني لا يصير مبدء التأثير في الغير فان عدم كون ما هو الموجود في الذهن فاعلا مطلقا ممنوع كيف وقد صرحوا بان وجود الغاية في الذهن علة فاعلية لفاعلية الفاعل نعم فاعليته لا مر دنا تيره في امر موجود في الخارج محال منه دام ظله العالي

بان

ثابتا في الجملة واذ ليس في الخارج فهو في الذهن وارادوا بالثبوتية ما ليس السلب داخلا في مفهومه واحترزوا بذلك
عن الموجبة السالبة المحمول فانها لازمة للسالبة البسيطة فلا يقتضي وجود موضوعها كملزومها وسيورد عليك في
بحث ثبوت المعدوم زيادة كلام في هذا المقام وقد يستدل على الوجود الذهني بانا نتعقل امورا لا وجود لها في الخارج
ولابد في فهم الشيء وتعقله وتميزه عند العقل من تعلق بين العاقل والمعقول سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشيء
في العقل او عن اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول او عن صفة ذات اضافة والتعلق بين العاقل والعدم الصرف
ممتنع بالضرورة فلابد للمعقول من ثبوت في الجملة واذ ليس في الخارج ففي الذهن والوجود في الذهن انما هو الصورة
المخالفة في كثير من اللوازم هذا جواب عن استدلال المنكرين بانه لو كان للاشياء وجود في الذهن لزم ان يكون الذهن
حارا باردا عند حصول الحرارة والبرودة فيه وكذا مستقيما معوجا عند حصول الاستقامة والاعوجاج فيه الى غير
ذلك من الصفات المتضادة المتنفية عنه لان وجود هذه الاشياء في المحل يوجب اتصاف المحل بها وايضا حصول
حقيقة الجبل والسماء مع عظمهما في ذهننا لا يعقل وتقرير الجواب ان حصول عين هذه الاشياء في المحل يوجب
اتصاف المحل بها واما حصول صورها واشباهها فيه فلا يوجب والموجود في الذهن انما هو صور هذه الاشياء
واشباحها لا انفسها فلا يجب اتصاف المحل بها والصور والاشباح لا يساوي ما له الصورة والاشباح في اللوازم
بل يخالفه في كثير منها واورد عليه ان الصورة الحاصلة من الحرارة في الذهن اما ان تكون ماهية الحرارة او لا فعلى
الثاني لا وجود للحرارة في الذهن بل يكون ما في الذهن امرا مخالفا في الماهية للحرارة فلا يصح ان للاشياء وجودين
خارجيا وذهنيا الا بتوسع لا معنى لوجود الشيء في الذهن الا وجود صورة فيه وان كانت مخالفة له في الحقيقة الا انه لو
ما تمسكوا به ان تم دل على وجود الاشياء انفسها في الذهن لان الحكم على المثلث بما ذكر يقتضي ثبوته فيه لا ثبوت امر
مخالف في الحقيقة فيه وعلى الاول يلزم ان يكون الذهن حارا وباردا اذ لا معنى للحار والبارد الا ما فيه ماهية
الحرارة وماهية البرودة واجيب بان الموجود في الذهن ماهية الحرارة والبرودة وكذا ماهية الجبل والسماء لكنها
موجودة بوجود ظلي وكون محل الحرارة موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا تضادها مع
البرودة انما هو في الوجود العيني دون الظلي وبالجملة فالصور الذهنية كلية كانت كصور المعقولات او جزئية
كصور المحسوسات مخالفة للخارجية في اللوازم المستندة الى خصوصية احد الوجودين وان كانت مشاركة لها
في لوازم الماهية من حيث هي هي وما ذكرتم من امتناعه هو حكم الخارجي لان منشاه الوجود الخارجي فعين الحرارة
يمتنع حصولها في الذهن وتضاد عين البرودة وعين الجبل يمتنع حصولها في الذهن فلم قلتم ان الذهني كذلك وفي قوله فيه
بحث لان هذا الجواب مخصوص بما اذا ادعى الخصم اتصاف الذهن بالصفات الموجودة في الخارج كالحرارة والبرودة
وامثالهما ولا يقلع مادة الشبهة فانه لو تشبث بلوازم الماهيات كالزوجية والفردية مثلا او بصفات المعدوما
كالامتناع وامثاله بان يقول لو حصلت الزوجية والفردية في الذهن لزم ان يكون الذهن زوجا وفردا اذ لا
معنى للزوج والفرد الا ما حصل فيه الزوجية والفردية وكذا لو حصل الامتناع في الذهن لزم ان يكون الذهن
ممتنعا اذ لا معنى للممتنع الا ما حصل فيه الامتناع لم يكن التفصي عنه بهذا الجواب اذ لا يتيسر ان يقال كون محل الزوجية
موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا تضادها مع الفردية انما هو في الوجود العيني دون الظلي

واما في الذهن وانما وجب ان يكون الموضوع في القضايا
الايجابية
المعدوم موجودا
لا لان عكس نقولنا عليه
ما دل يقتضي ذلك ولكن لان
الايجاب يقتضي ذلك سواء كان العكس
غيره ما دل يقع على الموجود والمعدوم او لا يقع
الا على الموجود فقد بين ان الربط الثبوتي يقتضي ثبوت
الموضوع له

اذ لا وجود عينيا لامثالهما لانهما من لوازم المهيات وكذا الكلام في الامتناع وامثاله اذ لا يمكن ان يقال
كون محل الامتناع موصوفا به من احكامها المتعلقة بوجوده العيني اذ لا يتصور له وجود عيني والجواب الحاسم لمادة الشبهة
هو الفرق بين الحصول في الذهن والقيام به فان حصول الشيء في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به كما ان حصول
الشيء في المكان لا يوجب اتصاف المكان به وكذا الحصول في الزمان فانه لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه
وانما الموجب لاتصاف شيء بشيء هو قيامه به لا حصوله فيه وهذه الاشياء اعني الحرارة والبرودة والزوجية
والفردية والامتناع وامثالها انما هي في الذهن لا قائمة به فلم يوجب اتصاف الذهن بها وانما كانت توجب اتصاف
الذهن بها ان لو كانت قائمة به وليس كذلك وبهذا التحقيق يندفع اشكال قوي يرد على القائلين بوجود الاشياء
انفسها لا صورها واشباحها في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن فانا نعلم يقينا ان هناك
امرين احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وجوهر وكلي اعني مفهوم الحيوان اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت في
الخارج كانت لا في موضوع وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض فعلى طريقة القائلين بالشبح والمثال
الموجود في الذهن هو مفهوم الحيوان الذي شبحه قائم بالذهن اذ المراد بوجود امر في الذهن على هذه الطريقة قيام شبحه
ومثاله بالذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم والموجود في الخارج هو هذا الشبح القائم بالذهن الشخصي الموجود في الخارج
فهو ايضا جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية وعلم فلا اشكال واما على طريقة القائلين بوجود الاشياء انفسها في
الذهن فيشكل ان الموجود في الخارج الذي هو علم جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية ما هو اذ ليس هناك على
هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذي هو موجود في الذهن وقائم به ومعلوم وعلى تحقيقنا هذا نقول ان مفهوم الحيوان
مثلا اذا حصل في الذهن فيقوم بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئي لكونه قائما بنفس
شخصية ومتشخصا بتشخصات ذهنية وهو الموجود في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل
في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم وليس الوجود معنى يحصل به المهية في العين بل الحصول ذهب طائفة الى
ان الوجود معنى قائم بالمهية يقتضي حصول المهية في الاعيان وهذا المذهب بحيث يشهد صريح العقل ببطلانه فان
وجود المهية عبارة عن حصولها في الاعيان لا عما به تحصل ولا تزايد فيه ولا اشتداد لان المراد بالتزايد هو حركة
المهية في الوجود على طريقة الحركة في الكميات كما ان المراد بالاشتداد هو الحركة فيه على نحو الحركة في الكيفيات لكن
حركة الشيء في حال من الاحوال انما يتحقق اذا تبدل انواع تلك الحال وافرادها على هذا المتحرك بحيث يكون له في كل آن
يعرض في زمان حركته حالة لا يكون تلك الحالة قبل ذلك الآن ولا بعده فان المتحرك في الاين لا بد له في كل آن من اين
لا يوجد ذلك الاين قبله ولا بعده وكذا المتحرك في الكيف لا بد له في كل آن من كيفية لا توجد قبله ولا بعده وعلى هذا
القياس حال المتحرك في الكم والوضع فلا شك ان المتحرك يجب ان يكون باقيا بعينه من مبدء حركته الى منتهاها حتى يتصور
تبدل تلك الاحوال على شيء واحد بعينه فيكون متحركا في تلك الحال فوجب ان يكون متقوما بدون الاحوال التي يتحرك
فيها فما لا يتقوم المحل بدونه كالوجود لا يتصور حركته فيه اقول فيه بحث لان المهية لا تتقوم بدون واحد من افراد
الوجود لا على التعيين كما ان الهيولى انما تتقوم بواحد من افراد الصور لا على التعيين فيجوز ان يتوارد عليها وجودات
متعاقبة على قياس تعاقب الصور على الهيولى بحيث لا تنفك المهية عن وجود فيتحقق في ذلك الآن بعينه وجود آخر

قوله فيه بحث الخ اقول لما تقرر ان الحركة في المقولة تستلزم ان يكون للمتحرك في كل آن يفرض فرد من افراد المقولة التي يقع فيها الحركة لا يكون لها قبله ولا بعده فلا محالة يكون تلك الافراد موجودة بالقوة كما صرح به الفارابي وغيره لا بالفعل والا لزم تتالي الآنات وكون الامور الغير المتناهية الموجودة المترتبة محصورة بين الحاصرين فلو وقع الحركة في الوجود لزم كون وجوده بالقوة فلا يكون المتحرك باقيا بالفعل [illegible] الحركة في الصورة وانما جاز تبدل الوجود [illegible] الصورة اعني دفعة لا على سبيل التدريج فليس الكلام ههنا في نفس [illegible] ههنا نفي الحركة فيه كما صرح به الشارح فلا يرد ما اورده عليه فان قلت يلزم من هذا ان لا يكون للمتحرك الايني مكان بالفعل ولا للمتحرك الكمي كم بالفعل وهو باطل بالضرورة قلت انما يتصف المتحرك بالفعل حال الحركة بالتوسط بين تلك الاعراض والافراد وذلك التوسط حالة بين صرافة القوة ومحوضة الفعل والضروري هو ان الجسم لا يخلو عن تلك الاعراض والتوسط فيها واما انه لا يخلو عن افراده بالفعل فليس ضروريا ولا برهانيا بل البرهان ربما اقتضى خلافه وقال الشيخ في الشفاء بعدما حقق ان لا حركة في الجوهر لان المتحرك يكون له صورة هو بها بالفعل ويكون جوهرا موجودا بالفعل فان كان هذا الجوهر الذي كان قبله فيه حاصلا موجودا الى وقت حصول الجوهر الثاني وان كان جوهرا غير الذي منه واليه فيكون قد فسد الجوهر الاول الى الجوهر [illegible] والكلام فيه كالكلام في الجوهر الذي [illegible] لان الهيولى محتاجة في قوامها الى وجود صورة بالفعل والصورة اذا وجدت حصلت نوعا بالفعل فيجب ان يكون الجوهر الذي بين الجوهرين امرا بالفعل [illegible] التي يتوهم بين كيفيتين فانها تستغني عنها في قوام الموضوع بالفعل [illegible]

١٥

اشدّ من الاوّل وانّه منه لا بدّ لابطاله من دليل وهو انّ الوجود خير محض هذه الدعوى ما صحّحوها ببرهان بل اكتفوا فيها بمجرد استقراء غير تام قالوا اذا تأمّلنا في كل ما يقال له خير وجدنا ما هو خير بالذات عمّا يقال له خير بالعرض وتأمّلنا كذلك في كل ما يقال له شر وجدنا الخير بالذات هو الوجود والشر بالذات هو العدم كالقتل فانّا اذا تأمّلنا فيه وجدنا شريته باعتبار ما يتضمّنه من العدم فانّه ليس شرا من حيث انّ القاتل كان قادرا عليه ولا من حيث انّ الالة كانت قاطعة ولا من حيث انّ العضو المقتول كان قابلا للقطع بل من حيث انّه ازال الحيوة عن ذلك الشخص هو قيد عدمي وباقي القيود الوجودية خيرات الى غير ذلك من الامثلة والنجأ ولا انها ضرورية وانّ ما ذكروه من الامثلة لايضاح ما ربّما اشتبه على بعض الاذهان والظاهر انها اقناعية وانّ تلك الامثلة توقع بها ظنّا على انّه قد توضع في تلك الامثلة وقيل انّهم يقولون انّ مبادى الفصول الحقيقية قد تكون خفية ولها لوازم عدمية ظاهرة فيجعل هذه اللوازم مبادى فصول الانواع موجودة وكذا يقولون عدم المانع ليس جزءا من علة الموجود بل هو كاشف عن امر وجودي هو جزء لعلة ذلك الموجود فيجوز ان يقال ما هو شر بالذات في هذه الامور خفي الوجود وما تلك الاعدام لوازم له ظاهرة فيكون شرورا بالعرض لا بالذات ولا بدّ لنفي هذا الاحتمال من دليل ولا ضدّ له ولا مثل فتحققت مخالفته للمعقولات قد حصر المتكلمون النسبة بين الاثنين في الاقسام الثلثة التضاد والتماثل والتخالف فاذا تبيّن انّ الوجود لا تضادّ له مع المعقولات ولا تماثل له تحقق القسم الثالث اعني التخالف واستدل على نفي التضاد بوجوه الاوّل انّ الضدّ موجود معاقب لوجود آخر في الموضوع والوجود ليس بموجود اقول وبهذا الدليل بعينه يمكن نفي التماثل عن الوجود اذ المثلان عندهم موجودان يشتركان في جميع صفات النفس لكنّه يتجه عليه انّ المتخالفين ايضا عندهم موجودان ليسا ضدّين ولا مثلين فلا يكون التفريع في عبارة المتن صحيحا والثاني انّ الوجود لا يتعلق بالموضوع لانّ محلّه لا يتقوم بدونه اقول ويرد عليهما انّ المتكلمين لا يقولون بالموضوع وانّه المحل المتقوم بدون الحال بل الضدّان عندهم معنيان يستحيل اجتماعهما في محل واحد نعم يمكن الاستدلال بانّ مرادهم بالمعنى هو العرض والعرض عندهم موجود تابع لموجود آخر في التحيّز والوجود ليس بموجود والثالث انّ الوجود يعرض لجميع المعقولات والضد لا يعرض للضد الاخر ويرد عليه انّ هذه المقدمة مما لم يثبت وانما الثابت انّ الضدين لا يعرضان لشيء واحد واستدل على نفي التماثل بانّ المثل يقال لذات تشارك غيره في تمام الحقيقة والوجود ليس بذات اذ الذات ما يتصف بالوجود والعدم والوجود لا يتصف باحدهما والمنع ظاهر ولا ينافيهما اي الوجود يعرض لجميع المعقولات ولا شيء منها بحيث لا يعرض له الوجود ولا ينافي هذا المعنى كون الوجود منافيا للعدم بمعنى انّهما لا يعرضان لامر واحد يساوق الشيئية فلا يتحقق بدونه والمنازع مكابر مقتضى عقله لفظة المساوقة يستعمل عندهم فيما يعم الاتحاد في المفهوم فيكون اللفظان مترادفين والمساوات في الصدق فيكونان متساويين ولهم تردد في اتحاد مفهومي الوجود والشيئية بل ربّما يدّعى نفيه اذ يقال وجود المهية من الفاعل ولا يقال شيئيتها من الفاعل ويقال هي واجبة الوجود وممكنته ولا يقال هي واجبة الشيئية وممكنة الشيئية وذهبت المعتزلة الى انّ المعدوم الممكن شيء وثابت على معنى انّ المهية يجوز تقررها في الخارج منفكة عن الوجود خلافا لسائر المتكلمين والحكماء مع اتفاقهم على انّ الممتنع ويخصه المعتزلة باسم المنفي ليس بشيء فانهم يجعلون الثبوت مقابلا للنفي اعمّ من الوجود والعدم اعمّ من النفي ولعلّهم انّما وقعوا

قوله ويرد الخ قوله لعل اراد بالضد الاخر معروضه الا يرد مناقشة في وجه المعنى نعم يرد ان الضد لا يستحيل عروضه لمعروض الضد من جهة واحدة والوجود لا يعرض لجميع المعقولات من جميع الحيثيات ضرورة انه لا يعرض المعدوم من حيث هو معدوم فان قيل كل مفهوم من كل حيثية فهو موجود اما في الذهن او في الخارج فلا يتصف بشيء من المعقولات بعضا واحيلا والا لاجتمع الضدان قلنا بعد تسليم ما ذكر من عدم اتصاف المعقولات بضده واستلزام ان لا يكون له ضد لجواز ان يكون له ضد لا يكون عارضا لشيء فتأمل فيه فانه محل تأمل

قوله واستدل على نفي التماثل اقول لا يمكن ان يستدل عليه بان المثل لا يعرض لمعروض مثله والوجود يعرض جميع المعقولات فلا يكون له مثل ويرد عليه مثل ما يرد على الاول فتأمل

فيه مما وقع الحكماء في اثبات الوجود الذهني وهو انا نحكم حكما ايجابيا بامور ثبوتية على ما ليس موجودا في الخارج
ومعنى الايجاب الحكم بثبوت امر لامر وثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فالمثبت له ثبوت وهو معدوم فالمعدوم
ثابت فثبوت الماهيات على وجهين احدهما ثبوتها في حد ذاتها بحيث لا يترتب عليها اثارها المطلوبة منها و
المعدوم ثابت بهذا الوجه من الثبوت والاخر ثبوتها بحيث يترتب عليها الاثار ويظهر منها الاحكام فهم يوافقون
الحكماء في ان ثبوت الماهية وتحققها على وجهين لكنهم ينسبون الوجهين الى الخارج ويخصون الوجه الاخير من الثبوت
باسم الوجود والحكماء يسمون كلا وجهي الثبوت وجودا ويقولون ان الوجه الاول من الثبوت لا يتصور الا في
قوة مدركة ويسمونه بالوجود الذهني اقول مدار ما استدلوا به على مقدمتين احديهما ان معنى الايجاب هو
الحكم بثبوت امر لامر وثانيتهما ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له وهاتان المقدمتان لو تمتا لدلتا
على ان للمعدومات بل للممتنعات ثبوتا وتحققا في الخارج لا في القوة المدركة فيلزم المعتزلة القول بثبوت
المنفي ايضا ولا ينفع الحكماء اثبات الوجود الذهني وذلك لانا نعلم قطعا ان اجتماع النقيضين محال وشريك
الباري ممتنع ولو لم يوجد ذهن ولا قوة مدركة فبحكم المقدمة الاولى يكون هذا حكما بثبوت الاستحالة لا
جتماع النقيضين وشريك الباري على تقدير عدم قوة مدركة وبحكم المقدمة الثانية يلزم ثبوت اجتماع
النقيضين وشريك الباري على هذا التقدير فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج وايضا من الاحكام ما هو صحيح اي
حق وصدق وليس ذلك الا مطابقة نسبتها للنسبة الخارجية ولما كان معنى النسبة الحكمية بحكم المقدمة
الاولى ثبوت المحمول للموضوع فيجب في المثالين المذكورين ان يكون الاستحالة ثابتة لاجتماع النقيضين وشريك
الباري في الخارج ليتحقق هناك نسبتان الحكمية والخارجية ويتصور بينهما مطابقة وبحكم المقدمة الثانية
على ما مر يلزم ثبوت اجتماع النقيضين وشريك الباري في الخارج وما قيل من ان صحة الحكم مطابقته لما
في العقل الفعال فان صور جميع الكائنات واحكام جميع الموجودات والمعدومات باسرها مرتسمة فيه
باطل قطعا لان كل واحد من العقلاء يعرف ان قولنا اجتماع النقيضين محال حق وصدق مع انه لم يتصور
العقل الفعال اصلا فضلا عن اعتقاد ثبوته وارتسام صور الكائنات فيه بل مع انه ينكر ثبوته على ما هو
راي المتكلمين وايضا لو كان كذلك لوجب ان لا يحكم احد بصحة حكم حتى يعلم ان ما في العقل الفعال على اي
وجه من السلب والايجاب ومن له بذلك اللهم الا ان يقال ان ما في العقل الفعال موافق لما اقتضته البديهة
او البرهان فبذلك يعلم وقال بعض المحققين ان العقل عند ملاحظة المعنيين والمقايسة بينهما سواء كانا
من الموجودات ومن المعدومات يجد بينهما نسبة ايجابية او سلبية يقتضيها الضرورة او البرهان فتلك
النسبة من حيث انها نتيجة الضرورة او البرهان بالنظر الى نفس ذلك المعقول من غير خصوصية المدرك هي
المراد بالواقع وما في نفس الامر وبالخارج ايضا فصحة هذه النسبة يكون بمعنى انها الواقع وما في نفس الامر
وصحة النسبة المعقولة لزيد او عمرو وغيرهما بين ذينك المعنيين يكون بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة الواقعة
اي على وفقها في السلب والايجاب فعلى تحقيق هذا القائل لا يكون الضروريات مطلقا ولا الحكم الذي يستنبطه
الحاكم من البرهان خارج تطابقه مع انهم يقولون في تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء ان كان لنسبته خارج

فتطابقه

قوله فيلزم ثبوت الممتنع اقول لي بعد تنزل عن المنع السابق منع قوله
فيلزم ثبوت
الممتنع في الخارج وانما
يلزم ذلك لو لم يكن التقدير المذكور
محالا اذ لو كان محالا جاز ان يكون ثبوته محالا
ذلك التقدير المذكور في القوة المدركة لان المحال
قد يستلزم نقيضه كما في تقدير عدم الزمان فانه يستلزم
وجوده كما قرر في موضعه واذا اريد بالقوة
المدركة ما يشمل المبادي العالية
فلا شك في استحالته
فتامل في اجلال
قوله للنسبة
اي بحسبه الخ
المراد اي خ
هنا اي خ
عن شعور المدرك
ولا يلزم حرو...
جميع القوى المدركة
ما ... لي
قوله مع انه لم يتصور اقول
لا ان يمنع ذلك ويقول
بل يتصور العقل بما انه
هو الواقع ونفس الامر
ومطابق الصادق وان لم
يتصوره بخصوصية كونه عقلا
ومحلا لارتسام صور الكائنات
ثم يدل البرهان على ان المتصور بهذا
الوجه هو العقل المتصف بتلك
الصفات كما في اثبات النفس
الزمان وغيرهما من المطالب الحكمية
فيه لا يخفى على من ذاق الحكمة ما جلال
قوله لان كل واحد من العقلاء اقول هذا
الكلام من قبيل ان يقال كون المشار اليه بانا
جوهرا مجردا باطل لان كل واحد من العقلاء يشير
اليه بانا مع انه لم يتصور الجوهر المجرد اصلا بل مع
انه ينكر ثبوته على ما هو راي المتكلمين او يقال كون
الزمان مقدار حركة الفلك باطل لان كل واحد
يقسم الزمان الى اجزاء مع عدم تصورهم مقدار
حركة الفلك الى غير ذلك من النظائر التي لا يخفى
شيئا عنها على من خاض في مباري الحكمة ما جلال

تطابقها او لا تطابقه فخبر والا فانشاء بل نقول لو صحت هاتان المقدمتان لزم من صحتهما بطلان المقدمة

الاولى بيان ذلك انا نقول لا يمكن ان يثبت امر لامر لانه لو ثبت آ مثلا لب لثبت ثبوته والا لانتفى بانتفائه

فيلزم أعني ب فيصدق الحكم بان ثبوته ثابت فذلك حكم بثبوت الثبوت الثاني للثبوت الاول بحكم المقدمة

الاولى فيتحقق هناك ثبوت ثالث وننقل الكلام اليه حتى يترتب هناك ثبوتات غير متناهية ولا يمكن

الجواب بان هذا تسلسل في الامور الاعتبارية وينقطع بانقطاع الاعتبار لانا ندعي في كل من تلك الثبوتات

انه ثابت في نفس الامر ولو لم يكن فرض فارض ولا اعتبار معتبر بل ولو لم يكن قوة مدركة في العالم وذلك الحكم

بثبوت الثبوت اللاحق لثبوت السابق على تقدير عدم قوة مدركة فبحكم المقدمة الثانية يقتضي تحقق الثبوت

السابق على هذا التقدير وننقل الكلام الى الثبوت اللاحق حتى يلزم تحققه ايضا وهكذا فيلزم التسلسل

الامور المتحققة في خارج القوة المدركة وذلك تسلسل باطل بين هان التطبيق الذي هو العمدة في اثبات

الصانع نعم لا يبقى برهان التطبيق تماما دالا على امتناع التسلسل في الموجودات دون الثابتات فلا يقوم

حجة على المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم لانا نقول الفرق بين الوجود والثبوت لا يؤثر في اجراء البرهان

لانه يدل على ان الامور الكائنة في الاعيان لا يمكن ذهاب سلسلتها الى غير النهاية سواء سمي الكون في الاعيان

ثبوتا او وجودا ولا مخلص الا بالتشبث بما قيل من ان ثبوت امر لامر انما يقتضي ثبوت المثبت له اذا كان ثبوتا بطريق الحلول

اعني ثبوت الاعراض لمحالها واما الثبوت بمعنى الحمل فلا يقتضي ذلك او بما قيل ان معنى الايجاب ان ما صدق عليه

الموضوع هو ما صدق عليه المحمول من غير ان يكون هناك ثبوت امر لامر وتحقق له وانما ذلك بحسب العبارة

وعلى اعتبار الوجود الذهني وكيف يتحقق الشيئية بدونه اي بدون الوجود مع اثبات القدرة وانتفاء

الاتصاف يعني ان القدرة ثابتة فتأثيرها اما في نفس الذات وهي ازلية والازلية تنافي المقدورية او

فان قلت هذا الاشكال مشترك اللزوم بين المعتزلة وغيرهم اذ لا تأثير في الذات ولا وجود الاتصاف عند غيرهم ايضا فلا وجه للتخصيص

في الوجود ولا يتصور وجوده لما سيرد من ان الوجود لا يرد عليه القسمة او في الاتصاف وهو منتف

في الخارج اذ لو ثبت لكان متصفا بالثبوت واتصافه بالثبوت ايضا يكون ثابتا ويلزم التسلسل والجواب

ان انتفاء الاتصاف في الخارج يقتضي ان لا تؤثر القدرة فيه بايجاده في الخارج ولا يقتضي عدم تأثيرها

بان تجعل الماهية متصفة بالوجود بل الحق عندهم ان تأثير القدرة في اتصاف الماهية بالوجود بمعنى انها تجعلها

متصفة به لا انها تجعل اتصافها به موجودا في الخارج او ثابتا فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانما يجعله

متصفا بالصبغ في الخارج ولا يجعل اتصافه به موجودا او ثابتا في الخارج فان قيل قد سبق ان التمايز بين

الماهية والوجود انما هو بحسب الخارج كما بين البياض والجسم وانما ذلك بحسب الذهن فقط فكيف تجعل

الماهية متصفة بالوجود في الخارج اقول تأثير القدرة ان تجعلها بحيث لو اعتبرها معتبر وجدها موصوفة

بالوجود الخارجي اقول تقرير الاستدلال على هذا الوجه احسن من تقرير الشارحين حيث قالوا تأثير القدرة

اما في الذات او في الوجود او في الاتصاف والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان الذات ثابتة في العدم

مستغنية عن المؤثر عندهم واما الثاني فلان الوجود عندهم حال والحال غير مقدور واما الثالث فلان

الاتصاف منتف اما اولا فلانه على هذا التقدير يلغو ذكر اثبات القدرة بل يكفي ان يقول لو كان المعدوم

ذلك الحكم الى قوله على تقدير عدم قوة مدركة فهذا الجواب غير وارد ان قيل

بلزوم

التسلسل في الصور

الذهنية فلان يقول انها حاصلة

في بعض المدارك العالية بطريق الاجمال لا الاجمال

قوله ولا مخلص الا بالتشبث الخ وح يشكل اثبات الوجود

الذهني مع انا نعلم قطعا ان الموضوع اتصافا بمبدء المحمول في الاشتقاق

باحد الوجوه سواء كان انضماميا او كونه منتزعا منه فلا بد لذلك الاتصاف

فان ما ذكره غير تام كما لا يخفى على المتأمل

كما هو اصطلاح المعتزلة وعلى هذا الاحتياج للمعتزلة في الجواب الا ان يقولوا ان

الممتنع نفي محض بمعنى انه لا ثبوت له في نفسه ولكن يمكن ان يكون له ثبوت لغيره

انت تعلم ما فيه فان الملازمة تقتضي كون ما هو ثابت لغيره ثابتا في نفسه فتامل

ان لا يكون التأثير في نفس الاتصاف بالوجود بل في حيثية اخرى فكيف

الاثر الصادر عن الفاعل هو تلك الحيثية على ما سنحقق الكلام الا

تلك الحيثية فان الاتصاف بها ليس في الخارج والا

لكانت متاخرة عن الوجود فيكون له في

الذهن لا محالة فلا اجمال

رحمه الله تعالى

الفقير

ثابتا لم يكن تاثيره لاثاثيرا واما ثانيا فلانه انما يقوم حجة على مثبتي الحال ومن القائلين بثبوت المعدوم من
لا يثبته وانحصار الموجود مع عدم تعقل الزايد يعني ان الموجودات متناهية عندهم ولا يعقل من الوجود
امر زايد على الكون في الاعيان ويلزم من هاتين المقدمتين ان لا يتحقق الشيئية بدون الوجود اي لا
يكون المعدوم ثابتا اذ لو كان ثابتا لثبت في العدم اشخاص غير متناهية لكل ماهية نوعية
كما هو مذهبهم فيكون تلك الاشخاص كائنة في الاعيان اذ لا معنى للثبوت الا الكون في الاعيان
فتكون موجودة بحكم المقدمة الثانية وذلك باطل بحكم المقدمة الاولى وظاهر انهم يمنعون المقدمة
الثانية وسندهم ما مر على انها لو تمت يكون باقي المقدمات مستدركا اقول يمكن دفع الاستدلال
بان يجعل قوله وانحصار الموجود دليلا براسه بان يقال الموجودات متناهية عندهم ببرهان التطبيق وهو
كما يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات ايضا اذ لا فرق في اجراء ذلك البرهان بين الوجود
والثبوت على ما مر فيلزم ان تكون اشخاص الهيئات الثابتة في العدم ايضا متناهية مع انه
لو كان المعدوم ثابتا لثبت في العدم اشخاص غير متناهية لكل ماهية نوعية كما هو مذهبهم فان
قيل الاستدراك باق اذ يكفي ان يقال وانحصار الثابت يعني ان برهان التطبيق يدل على تناهي الثابتات
ولو كان المعدوم ثابتا لزم ان يكون الثابتات غير متناهية ولا حاجة الى ان يقال الموجودات متناهية
ببرهان التطبيق وهو كما يدل على تناهي الموجودات على اي وجه كانت بل اذا كانت مترتبة موجودة
معا وانما ذلك على راي المعتزلة وساير المتكلمين فمقصوده الزامهم بانهم قالوا بتناهي الموجودات ولا
مستند لهم سوى برهان التطبيق وهو كما يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات ايضا
لكن المناسب على هذا التقدير ان يقول وعدم تعقل الزايد بالواو دون مع ويمكن الاعتذار بانه لما كان
هذه دعوى ضرورية وما قبله الزاما فصله عما قبله بتغيير الاسلوب ولما استدل المخالف بوجهين
الاول ان المعدوم متميز لان بعضه معلوم دون بعض وكذا بعضه مقدور ومراد دون بعض
ولولا التميز بين المعدومات لما ترجح بعضها بالاتصاف بتلك الصفات على البعض الاخر وكل متميز ثابت
لان كل متميز له هوية يشير اليها العقل وذلك لا يتصور الا بتعينه وثبوته في نفسه اذ النفي الصرف
لا تعين له في نفسه ولا اشارة عقلا اليه اجاب المص بالنقض ولو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم منه
محالات كثبوت الممتنع وثبوت المركبات الخيالية من المعدومات الممكنة وثبوت الوجود والتركيب اذ
يمكن اجراء الدليل المذكور في كل منهما مع امتناع ثبوته اتفاقا والجواب بالحل ان يقال ان اريد تميز
المعدومات تميزها بحسب الخارج فالصغرى ممنوعة وما ذكر في اثباتها انما يدل على التميز الذهني
وان اريد تميزها في الذهن او ما هو اعم منه فالكبرى ممنوعة والثاني ان المعدوم الممكن يتصف
بالامكان وانه صفة ثبوتية لما سياتي في هذا الفصل فكان المتصف به ثابتا لما مر من ان اتصاف غير
الثابت بالصفة الثبوتية محال فاجاب المص اولا بالمنع وقال والامكان ليس ثبوتيا بل هو امر اعتباري

قوله ويمكن الاعتذار قيل كانه قال بعد الاستدلال عليه هذا مع استغنائه عن الدليل لبداهته وفي بعض النسخ لما كان هذه دعوى ضرورية الخ وحاصله انه لما كان هذه المقدمة ضرورية وما سبق من المقدمات الزامية غير الاسلوب تنبيها على ذلك التفاوت لا طلال قوله ليس ثبوتيا بل هو الخ اقول انت تعلم ان الثبوتية بهذا المعنى امر تغيره البسوط الذي افاد في مفهومه وانما يحتج عنه

انه الجهول فقط على زعمهم دون المعدوم فاعتبارية الامكان لا ينفع [illegible]

لما سياتي في هذا الفصل بعينا وثانيا بالنقض وقاله يعرض الامكان لما وافقونا على انتفائه كالمركبات الخيالية فلوكان الاتصاف بالامكان مقتضيا لثبوت الموصوف لزم ثبوت تلك المركبات مع انها منتفية اتفاقا وهو رادف الثبوت والعدم النفي واذ لا واسطة بين الثابت والمنفي ضرورة واتفاقا فلا واسطة بين الموجود والمعدوم واثبتها امام الحرمين اولا والقاضي ابوبكر وابوهاشم واتباعه وسموها بالحال وعرفوها بانها صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة واستدلوا عليها بوجوه الاول ان الوجود ليس موجودا والا لكان له وجود زايد على ماهيته لما مر في بحث زيادة الوجود وننقل الكلام اليه حتى يتسلسل ولا معدوما والا لاتصف بنقيضه واجاب المص عن هذا الوجه وقال الوجود لا يرد عليه القسمة الى الموجود والمعدوم لاستحالة انقسام الشيء الى الموصوف به وبما ينافيه واعترض عليه بانه اعتراف بالواسطة وتسليم للمدعى واجيب بان حاصل حجتهم اذا عرضت على قوانين الاستدلال ان الوجود اما موجود واما معدوم او لا موجود ولا معدوم والاولان باطلان فتعين الثالث وهو المط ومحصل الجواب ان هذا الترديد في هذه المنفصلة ذات الاجزاء الثلثة مما لا يصح عند العقل ولا يقبله اصلا وذلك لان تلك الاجزاء ليس لها معان محصلة معقولة بل هي مجرد عبارات ليس لها مفهومات ثابتة في العقل اما الجزء الاول فلان قولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه وهو مما لا يمكن تصوره لان الثبوت نسبة لا تعقل الا بين متغايرين واذ لا تغاير بين الشيء ونفسه امتنع ان تدرك هناك نسبة قطعا واما الجزء الثاني فلان قولنا الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه اذ لو فسر العدم بمعنى اخر صار النزاع بين الفريقين لفظيا وسلب الوجود عن نفسه مما لا يمكن تصوره لان ثبوته لنفسه اذا لم يكن متصورا امتنع ورود السلب عليه ضرورة ان السلب فرع تصور الايجاب وكيف لا والسلب رفع النسبة الايجابية المتصورة بين بين فحيث لا يتصور نسبة لم يتصور هناك ايجاب ولا سلب فلا يكون ذلك ارتفاعا للنقيضين انما ارتفاع النقيضين ان يكون هناك نسبة متصورة لا يصدق ايجابها ولا سلبها واما الجزء الثالث فلان قولنا الوجود لا موجود ولا معدوم يدل على اثبات سلب الوجود للوجود وعلى اثبات سلب سلبه وليس شيء منهما بمتصور لانه اذا لم يتصور سلبه عن نفسه كما مر في الجزء الثاني لم يتصور اثبات سلبه ولا سلب سلبه فضلا عن ان يتصور اثبات سلب سلبه فظهر ان المنفصلة المذكورة خالية عن القضية المعقولة فلا يكون في الحقيقة قضية حتى يتصور صدقها ويصح الاستدلال بها الى هنا كلام المحقق وفيه نظر لانا لا نسلم ان قولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه لان الموضوع في هذه القضية هو الوجود والمحمول هو الموجود بمعنى ذو وجود ومفهوم ذو وجود مغاير لمفهوم الوجود والنسبة التي هي مورد الايجاب والسلب انما هي بين الوجود وذو وجود فقولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت مفهوم ذو وجود للوجود وليس هذا ثبوت الشيء لنفسه انما ذلك في قولنا الوجود وجود وبينهما بون بعيد وكذا الكلام في قولنا الوجود معدوم فان الفرق بين المعدوم والعدم ظاهر لا سترة فيه سلمنا انه لا فرق بين الموجود والوجود وكذا بين المعدوم والعدم لكن لا نم ان قولنا الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه بل معناه اثبات

قوله انا لا نسلم ان قولنا الوجود موجود اه اقول لقائل ان يقول اذا كان معنى الموجود ذا الوجود كما عرفت فقولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت الوجود لنفسه اشتقاقا

العدم للوجود فان قولنا الوجود معدوم لو لم يكن بين المعدوم والعدم فرق يكون في معنى قولنا
الوجود عدم واذا فسّر العدم بسلب الوجود اي اللاوجود يكون قولنا الوجود عدم في معنى قولنا الوجود
لاوجود وهي قضية موجبة معدولة المحمول مضمونها اثبات مفهوم اللاوجود للوجود لا سلب مفهوم
الوجود عن الوجود حتى يكون سلب الشيء عن نفسه وانما يكون مضمونها ذلك ان لو كانت سالبة بسيطة او
موجبة سالبة المحمول قولك معناه سلب الوجود عن نفسه اذ لو فسّر العدم بمعنى اخر صار النزاع لفظيا
قلنا نفسّر العدم بسلب الوجود بمعنى اللاوجود لا سلب الوجود عن نفسه والفرق ظاهر وبهذا الفرق يظهر
فساد قوله ان قولنا الوجود لا موجود يدل على اثبات سلب الوجود للوجود واذا لم يتصور سلبه عن
نفسه لم يتصور اثبات سلبه لانا نقول يدل على اثبات سلب الوجود للوجود بمعنى اللاوجود لا على اثبات
سلب الوجود عن الوجود وانما يدل على ذلك لو اخذت سالبة المحمول لم تاخذها معدولة المحمول حتى تكون
قضية معقولة وكذا الكلام في قولنا الوجود لا معدوم فليتدبر سلّمنا ذلك لكن لا نم ان النسبة لا تكون الا بين
المتغايرين فان للمفهومات بالنسبة الى انفسها بعضها بالصدق وبعضها بعدم الصدق مثلا مفهوم الكلي يصدق
على نفسه وكذا مفهوم الماهية ومفهوم المفهوم الى غير ذلك من المفهومات يصدق على انفسها فتصدق
القضية الموجبة القايلة بان الكلي كلي والماهية ماهية والمفهوم مفهوم ومفهوم الجزئي والتشخص واللامفهوم
الى غير ذلك من المفهومات لا يصدق على انفسها فتصدق السالبة القايلة بان الجزئي ليس بجزئي والتشخص
ليس بتشخص واللامفهوم ليس بلامفهوم نعم النسبة يقتضي الطرفين المنسوب والمنسوب اليه واما انهما
متغايران فذلك في النسبة الخارجية مسلّم واما في النسبة العقلية فلا والجواب الحق ان الوجود معدوم
قولك لا يتصف الشيء بنقيضه قلنا انما يمتنع اتصاف الشيء بنقيضه بهو هو يعني مثلا الوجود عدم او
الموجود معدوم واما اتصافه بنقيضه اشتقاقا فلا يمتنع بل هو واقع فان كل صفة قائمة بشيء فرد من افراد
نقيضه كالسواد القائم بالجسم فانه لا جسم مع اتصاف الجسم به فيصدق ان الجسم ذو لا جسم فلا بعد في ان
يصدق ان الوجود ذو لا وجود الثاني ان الكلي الذي هو ذاتي لجزئياته المتحققة في الخارج مثل الحيوان
مثلا ليس بموجود اذ لا وجود في الخارج الا للاشخاص ولا معدوم والا لما كان جزءا من جزئياته الموجودة
كزيد مثلا لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم اجاب المصنف بقوله والكلي ثابت ذهنا يعني ان الكلي جزء ذهني
لجزئياته وذلك انما يقتضي وجوده في الذهن وهو موجود فيه وليس جزءا خارجيا له حتى يلزم تحققه في
الخارج الثالث ان السواد مركب من اللونية التي هي جنس المشترك بينه وبين سائر الالوان وفصل يمتاز
به عنها فالجزءان ان وجدا فلا بد ان يقوم احدهما بالاخر والا امتنع ان يلتئم منهما حقيقة واحدة فيلزم
قيام العرض بالعرض لا يقال ان الحقيقة الواحدة وحدة حقيقية يجب احتياج بعض اجزائها في الجملة الى بعض و
ذلك كاف اي الهيئة الاجتماعية وهي الجزء الصوري قائمة بهما وذلك كاف في التيام الحقيقة الواحدة
منهما لان الثابت في احتياج بعض الاجزاء الى بعض ولا حاجة الى قيام احدهما بالاخر لانا ننقل الكلام الى الهيئة
الاجتماعية ونقول انها على تقدير كونها موجودة يكون عرضا فيلزم قيام العرض بالعرض وعلى تقدير كونها معدومة

قوله
قلنا انما يمتنع
اتصاف الشيء بنقيضه بهو
هو اقول هذا ايضا غير ممتنع على الاطلاق
فان مفهوم اللاممكن العام ممكن عام واللاجزئي امثال
فيه وذلك ان الجزئي والتشخص واللامفهوم الى غير ذلك لا يصدق على
انفسها واذا لم يصدق على انفسها صدق نقائضها
عليه مثلا الجزئي لا جزئي واللامفهوم
مفهوم والحق ان
الممتنع
اتصاف الشيء
بالنقيضين لا اتصاف
شيء بنقيضه فتامل
لا على الاطلاق قوله فان
كل صفة اقول ما ذكره اتصاف
الشيء بما يصدق نقيضه اشتقاقا
ولا يلزم منه اتصافه بنقيضه كذلك
ولو لزم من الاتصاف بما يصدق
بالنقيض الاتصاف بالنقيض لزم
كون الجسم المتحرك مثلا اتصافه
بالشكل وغيره مما ليس حركة فالصواب
ان يقول بل هو واقع فان السواد مثلا
ليس باسود والعلم ليس بعالم والحركة ليست
بمتحرك الى غير ذلك وتفصيله ان المفهوم من
اتصاف الشيء بنقيضه اشتقاقا ان يكون رفعه بالمعنى
المصدري محمولا عليه اشتقاقا كما يكون الوجود معدوما
فانه متصف بسلب الوجود بمعنى انه لا موجود وظهر
ان اتصاف الجسم بالسواد مثلا ليس من هذا القبيل
بل هو اتصاف اشتقاقا بما يسلب عنه الجسم وكلامنا لا يجدي
استحالة مثل ذلك فانه لازم في جميع صور الاتصاف
فيلزم على تقدير دعاه ايضا ان يكون
الوجود لا موجودا ولا
معدوما
ضرورة ان سلب الوجود والعدم وصف للوجود مغاير له فهو لا يخلط
لا على الاطلاق

بكم

يلزم تقوم الموجود بالمعدوم وللقائلين بقولهم بالاحتياج بين الجزئين بان يتوقف قيام احدهما بالجسم على قيام الآخر به لا على الجسم من غير ان يقوم احدهما بالآخر وان عدم احدهما لزم تقوم الموجود بالمعدوم فهما لا موجودان ولا معدومان يقومان بما يقوم به السواد فيكونان حالين واجاب المصنف بانه يجوز قيام العرض بالعرض وقد علم من جواب الوجه الثاني جواب آخر لهذا الوجه وهو انهما جزآن ذهنيان للسواد ولا تحقق لهما في الخارج حتى يلزم قيام العرض بالعرض ونوقضوا بالحال نفسها فان الاحوال عندهم متكثرة جميعها مشتركة في الحالية ومتخالفة بالخصوصيات التي بها يمتاز بعضها عن بعض فيكون لكل حال امر مشترك و امر مختص وهما ليسا بموجودين ولا معدومين بل وصفان قائمان بما يقوم به الحال فيكون للحال حالان احدهما الامر المشترك والاخرى الامر المختص ثم ننقل الكلام الى ذلك الامر المختص بانه يشارك سائر الاحوال في مفهوم الحال ويتميز عنها لا محالة بشيء فيه انه امران مشترك ومختص وفي هذا المختص ايضا امران وهكذا فيتسلسل الاحوال اقول يمكن ان يجاب عن هذا النقض اما اولا فبان نختار ان الامر المشترك وهو مفهوم الحال حال والامر المختص موجود فلا يلزم قيام العرض بالعرض ولا تقوم بالمعدوم ولا يمكن نقل الكلام الى مفهوم الحال لانه مشترك بين نفسه والاحوال الخاصة فلا يكون لمفهوم الحال حال آخر غير نفسه حتى يتسلسل واما ثانيا فبان نقول ملخص حجتهم يرجع الى انا وجدنا حقايق عرضية تشترك في بعض ذاتياتها وتختلف في البعض الآخر فما به الاشتراك وما به الاختلاف ان وجدا لزم قيام العرض بالعرض وان عدم احدهما لزم تقوم الموجود بالمعدوم فهما لا موجودان ولا معدومان يقومان بما يقوم به العرض الذي هما ذاتيان له فهنا قيدان لا بد منهما في تمام الحجة وهما وجود تلك الحقايق وكون ما به الاشتراك وما به الاختلاف ذاتيين لها اذ لو اسقطا منها لم يلزم على تقدير كون احد الامرين المشترك والمختص معدوما تقوم الموجود بالمعدوم ولا شك ان القيد الاول منتف هناك اذ الاحوال ليست بموجودة والقيد الثاني في محل المنع اذ لهم ان يقولوا لا نم ان مفهوم الحالية ذاتي للاحوال حتى يحتاج الى مميز ذاتي بل الاحوال متمايزة بانفسها ومشتركة في امر عرضي هو مفهوم الحال وانه معدوم فاني معدوم يلزمنا فان قيل انتفاء القيد الاول هناك لا يضرنا اذ يمكننا اتمام الدليل بان نقول ان كان احد الامرين معدوما فح وان لم يلزم تقوم الموجود بالمعدوم لكن يلزم تقوم ما ليس بمعدوم ولا موجود بالمعدوم وهو ايضا مح قلنا لهم ان يلتزموا ذلك فان الحال لما كانت واسطة بين الموجود والمعدوم فلها حظ من الطرفين فانهم يجعلونه قد تجاوز في التحقق حد العدم ولم يبلغ حد الوجود ولذلك جوزوا ان يكون الحال مقوما للموجود ولم يجوزوا ان يكون المعدوم مقوما له فلا عليهم لو جوزوا تقوم الحال بالمعدوم ولقائل ان يقول الاحوال التي تتم الحقايق العرضية الموجودة لا يجوز تقومها بالمعدوم والا لزم تقوم تلك الحقايق الموجودة بالمعدوم فيمكننا اتمام الدليل في تلك الاحوال مع انتفاء القيد الاول فيها وذلك يكفينا في النقض والعذر بعدم قبول التماثل والاختلاف والتزام التسلسل باطل عنده ومثبتو الاحوال عن هذا النقض بوجهين الاول ان الاحوال عندنا لا توصف بالتماثل والاختلاف لان المثلين والمتخالفين يجب ان يكونا من قسم الموجودين اذا لم يحقق ضعفها بالتماثل لم يصح ان يقال انها مشتركة في الحالية لان هذا وصف لها بالتماثل في مفهوم الحالية اذا لم يحوج صيغتها

في قائمة
الشارح قال انهم
يلتزموا ذلك المكابرة فلن قيد
على ما ذكرتم لا يتم ابطال تركب السواد من المعدوم
لان المعدوم ثابت عندهم فيجوز تركب الموجود منه في الثبوت
على ما قررتم لان المعدوم عندهم هو الذات والسواد صفة
فلعلهم لا يجوزون تركب الصفة من الذات
فلا يلزم كون العارض غير
عارض بتمامه
فانا نقول المراد
سيتقرر المفهومية
على ما صرح به المحقق الشريف
قدس سره
السواد كما صرح به الشارح
الاصفهاني فلعلهم تخيلوا
ان الحال لكونها عارية عن صفتي
الوجود والعدم يصلح ان يصير
المركب منها متصفا باحد الوصفين
كما في اجزاء العارية عن الصفات
يمتنع التركيب منها بخلاف المعدوم
فانه متصف بالعدم فلا يجوز تركيب الموجود
ولذلك يجوز ان يكون الحال مقوما للموجود ولم يجوزوا ان يكون
المعدوم مقوما له

بالاختلاف لم يصح ان يقال انهما متباينة بالخصوصيات لان هذا وصف لها بالاختلاف وتلك الخصوصيات
والثاني انا نلتزم التسلسل في الاحوال والبرهان انما قام على امتناع التسلسل في الموجودات لا في الاحوال
التي ليست بموجودة فقال المصنف هذان العذران باطلان اما الاول فلانا نعلم قطعا ان كل مفهومين سواء
كانا موجودين او معدومين او حالين كما زعمتم فانهما قد يشتركان في مفهوم وقد يتمايزان بمفهوم غاية
الامر انكم سميتم هذا الاشتراك اذا كان بين موجودين في تمام الماهية بالتماثل وهذا التمايز اذا كان
بين موجودين بالاختلاف فالتماثل على اصطلاحكم حصة من الاشتراك وكذا الاختلاف من التمايز فظهر
بطلان قولكم لا يصح ان يقال الاحوال مشتركة في الحالية لان هذا وصف لها بالتماثل وكذا لا يصح ان يقال
انها متباينة بخصوصياتها لان هذا وصف لها بالاختلاف لانه لا يلزم من الوصف بالاعم الوصف بالاخص
واما الثاني فلانا نقول كما مر غير مرة ان برهان التطبيق يدل على امتناع ترتب امور غير متناهية مجتمعة
في الثبوت سواء كانت موجودات او احوالا كما زعمتم فبطل ما فرعوا عليهما اي على القول بان المعدوم ثابت
وعلى القول بثبوت الاحوال من تحقق الذوات الغير المتناهية في العدم فانهم اتفقوا على ان للمعدومات الممكنة
قبل دخولها في الوجود ذواتا واعيانا وحقايق والثابت من كل نوع من الذوات المعدومة عدد غير متناه
ومن انتفاء تاثير المؤثر فيها فانهم متفقون على انه لا تاثير للمؤثر في تلك الذوات لانها ثابتة في العدم من غير تاثير
وانما التاثير في اخراجها من العدم الى الوجود واقول على هذا ينبغي ان يحمل كلامه لا على ما قاله الشارحون من ان
المؤثر لا يقدر على جعل الذات ذاتا والجوهر جوهرا والسواد سوادا والبياض بياضا الى غير ذلك من الماهيات الممكنة
اذ لا معنى لجعل هذا الكلام بهذا المعنى من تفاريع القول بثبوت المعدوم ومن انتفاء تباينها حيث اتفقوا
على ان الذوات كلها متساوية في كونها ذواتا وانما تختلف بالصفات ومن اختلافهم في اثبات صفة
الجنس كالجوهرية والسوادية وما يتبعها كالحلول في المحل التابع للسوادية مثلا انها ثابتة في حال الوجود فقط
او في حال العدم ايضا ذهب ابو اسحق بن عياش الى ان تلك الذوات المعدومة عارية عن جميع الصفات
في حال العدم وان الصفات انما تحصل لها في حال الوجود وذهب الجمهور الى انها في حال العدم متصفة بصفات
الاجناس وذهب ابو يعقوب الشحام الى اتصافها في حال العدم بصفات الاجناس وغيرها ايضا حتى التزم
رجلا معدوما على فرس وعلى راسه قلنسوة وبيده سيف ومن اختلافهم في مغايرة التحيز للجوهرية زعم ابو
علي الجبائي وابنه ابو هاشم وابو الحسين الخياط وابو القاسم البلخي والقاضي عبد الجبار ان التحيز مغاير
للجوهرية وهي علة له بشرط الوجود وزعم ابو يعقوب الشحام وابو عبد الله البصري وابو اسحق بن عياش انهما
صفة واحدة ليستا مغايرتين ثم اختلف هؤلاء الثلثة فزعم ابو عياش ان الجوهر حال العدم لا يوصف
باحدهما ولا بغيرهما من الصفات على ما مر من مذهبه وزعم الشحام وابو عبد الله انه يوصف حال العدم
بالتحيز كما يوصف بالجوهرية ثم اختلفا فقال الشحام ان الجوهر حال عدمه حاصل في الحيز وقال البصري
شرط الحصول في الحيز الوجود فهو حال العدم موصوف بالتحيز لا بالحصول في الحيز ومن اختلافهم في
اثبات صفة للمعدوم بكونه معدوما ما ذهب كلهم الى ان المعدوم ليس له صفة بكونه معدوما الا ابا عبد الله

فقد

قائمة ابتت لصفته بذلك ومن اختلافهم في المكان وصفته بالجسمية ذهب كلهم الا ابا الحسين الخياط الى
ان الذوات المعدومة لا توصف بكونها اجساما وجوزه الخياط والظاهر ان ابا يعقوب الشحام ايضا حيث
التزم رجلا على فرس وعلى راسه قلنسوة وبيده سيف قائلا بكون هذه الاشياء اجساما في حال العدم و
من اختلافهم في وقوع الشك في اثبات الصانع بعد اتصافه بالقدرة والعلم والحيوة فان بعضهم لما جوزوا
اتصاف المعدومات بالصفات الثبوتية لم يلزم عندهم من اتصافه بالعالمية والقادرية وغيرهما كونه
قال الامام الرازي هذه جهالة لاستلزامها جواز ان يكون محال الحركات والالوان امورا معدومة وان لا
يعلم وجودها الا بدليل وهو سفسطة اقول من قال منهم باتصاف المعدوم بالصفات لا يلزم وجود
تلك الصفات في الخارج بل يقول كما ان الموصوف معدوم كذلك الصفات ايضا معدومة مثلا يقول رجل
معدوم ركب على فرس معدوم ركوبا معدوما وبيده سيف معدوم يحركه بحركات معدومة وعلى راسه
قلنسوة معدومة ذات الوان معدومة فيلزم من القول بكون محال الحركات المعدومة والالوان المعدومة
امورا معدومة ولا سفسطة في ذلك انما هي بالقول بكون محال الحركات والالوان الموجودة في الخارج
امورا معدومة فان المثبتين للوجود الذهني يجوزون ان يتخيل رجل كما ذكرنا فهم يجوزون اتصاف المعدوم
في الخارج بحركات والوان لا وجود لها في الخارج لكن على وجه لا يظهر منه الاحكام ولا يصدر الاثار
المطلوبة ولا يلزمهم سفسطة فهذا القائل يوافقهم في جميع ذلك بيد انهم يقولون بان الاتصاف على هذا الوجه لا
يكون الا في قوة دراكة وهو لا يقول بذلك كما مر شرحا وعلى القول بالحال من قسمة الحال الى المعلل اي بصفة
موجودة قائمة بما هو موصوف بالحال كما يعلل المتحركية بالحركة الموجودة القائمة بالمتحرك وتعلل القادرية
بالقدرة وغيره اي غير المعلل وهو ما يكون ثابتا للذات لا بسبب معنى قائم به نحو اللونية للسواد و
[illegible]ية للاعراض والجوهرية للجواهر والوجود عند القائل بكونه زائدا على الماهية فان احوال هذه ليس
ثبوتها لمحالها بسبب معان قائمة بها وجوز ابو هاشم تعليل الحال بالحال وقد نقل عنه ان الاحوال المعللة
لا تكون الا الحيوة وما يتبعها فان غيرها من الصفات لا يوجب لمحالها احوالا ومن تعليل الاختلاف
اي اختلاف الذوات بها اي بالاحوال فانهم ذهبوا الى ان الذوات كلها متساوية في انفسها وانما تتمايز
بعضها عن بعض بالاحوال القائمة بها وغير ذلك مما لا فائدة بذكره واعلم ان ادلتهم والكلام فيها وعليها
كثيرة لكن لا فائدة في الاشتغال بامثالها بعد ظهور بطلان ما هو اصلها ومبناها فلنعرض عنها ثم الوجود
قد يؤخذ على الاطلاق غير مقيد بشيء اصلا لا معينا ولا مبهما اذ لا يجوز ان يلاحظه العقل مجردا عما عدا
بالكلية وهكذا بل يعلم مثله غير مضاف الى شيء اصلا بل ملحوظ من حيث هو مع قطع النظر عن كل ما يغايره وما
يقال من ان الوجود لا يتصور الا منسوبا الى موضوع ما وان كان غير معين وان العدم امر لا يعقل الا مضافا الى
شيء ما فمجرد دعوى بلا دليل بل البديهة تشهد بخلافه وتفسير العدم المطلق بسلب الوجود المطلق اما اولا
فلانه سلب مضاف الى مفهوم الوجود فلا يكون مطلقا واما ثانيا فلانا قد نتصور مفهوم العدم مع الغفلة
عن مفهوم الوجود ولو كان مفهوم العدم سلب الوجود لم يتصور ذلك وقد يخصصان اي الوجود المطلق والعدم

المطلق في محل واحد لكن لا باعتبار التقابل بل باعتبار لا يقدح في تقابلهما فانا اذا قلنا كل معدوم مطلقا يمتنع
الحكم عليه فان ذات الموضوع في هذه القضية تكون موصوفا بالعدم المطلق لكونه عنوانا له وبالوجود
المطلق لانه متصور موجود في الذهن لكن هذا الاجتماع لا يقدح في تقابلهما اذ المعتبر في التقابل ان لا يجتمع
المتقابلان في محل واحد بحسب نفس الامر اي لا يتصف بكل منهما في نفس الامر وههنا ليس كذلك فان اتصاف
ذات الموضوع بالوجود وان كان في نفس الامر لكن اتصافه بالعدم ليس بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل
وهذا ليس من اجتماع المتقابلين المستحيل كما اذا كان كلا الاتصافين بحسب فرض العقل فان العقل قد يفرض
ذاتا موصوفة بالوجود والعدم معا وليس ذلك من الاجتماع المستحيل للمتقابلين والى هذا المعنى اشار بقوله
ويعقلان اي يعقل الوجود والعدم معا اي مجتمعين في محل واحد فان قيل اذا كانت ماهية ما موجودة و
معدومة في الخارج فانها تتصف بالوجود المطلق بحسب نفس الامر لكونها متصفة بالوجود الذهني بحسب
الامر وتتصف بالعدم المطلق بحسب نفس الامر لاتصافها بالعدم الخارجي بحسب نفس الامر فيجتمع المتقابلان
اعني الوجود المطلق والعدم المطلق في محل واحد اعني تلك الماهية بحسب نفس الامر وكذا اذا كانت موجودة
في الخارج معدومة في الذهن قلنا المراد باطلاق الوجود والعدم كما فسرناه هو ان لا يقيد الى شيء اي بان يقال وجود
هذا او ذاك وعدم هذا او ذاك وليس المراد بالوجود المطلق هو ان يكون موجودا باي وجود كان ذهنيا او
خارجيا وبالعدم المطلق ان يكون معدوما باي عدم كان ذهنيا او خارجيا اذ لا تقابل بينهما بهذا المعنى بل
الوجود في الخارج يقابله العدم في الخارج والوجود في الذهن يقابله العدم في الذهن والوجود بالمعنى
الاعم اعني التحقق ذهنا او خارجا يقابله العدم الاعم بمعنى ان لا يتحقق لا ذهنا ولا خارجا هذا ما سنح في شرح
هذا المقام وقد قيل في شرحه قد يجتمع الوجود المطلق والعدم المطلق لان ذلك العدم المطلق قد يتصور
فيعرض له كون في الذهن فيعرض له الكون المطلق اعني الوجود المطلق من حيث انه سلب للوجود [illegible]
مقابل له ومن حيث ان الوجود المطلق عارض له يجتمع معه وكل واحد من الاعتبارين مغاير للاخر فان اعتبار
كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه معروضه فباعتبار انه سلب له لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه معروض
له لا يقابله بل يجتمع معه وقوله يعقلان معا اي الوجود المطلق والعدم المطلق رد لما يتوهم من ان العدم
المطلق لا يمكن ان يتصور اذ لا تميز له في نفسه اصلا وتقريره انه كما يمكن ان يتصور الوجود المطلق يمكن ان
يتصور رفعه قطعا وهو العدم المضاف الى الوجود المطلق وذلك لا ينافي كونه عدما مطلقا اقول وفيه
نظر اما اولا فلان اجتماع المتقابلين بعروض احدهما للاخر ليس مستحيلا حتى يحتاج الى الاعتذار بتغاير الجهة
انما يستحيل اجتماعهما بعروضهما لمحل واحد واما ثانيا فلانه لو اجتمع الوجود والعدم في محل بان يكون
موجودا ومعدوما معا يمكن اجراء هذا العذر فيه بان نقول العدم من حيث انه سلب للوجود مقابل له
ومن حيث ان الوجود عارض لمحله يجتمع معه وكل واحد من الاعتبارين مغاير للاخر فان اعتبار كونه سلب
الوجود غير اعتبار كونه عارضا لمحله فباعتبار انه سلب له لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه عارض لمحله

[illegible] غير اعتبار [illegible] التقابل غير اعتبار الاجتماع فلا يلزم [illegible] ذلك لان [illegible]

٢٥

لانها طبيعة مع معروض واما ثانيا فلانه لو كان معنى قوله يتقابلان معا ما ذكره بعينه لكان لفظ معا لغوا محضا وقد يؤخذ مقيدا اى منسوبا الى امر ما فيقابله عدم مثله اى منسوب الى ذلك الامر ويفتقر الى موضوع كافتقار ملكته لا خفاء فى ان التقابل بين الوجود المطلق والعدم المطلق تقابل السلب والايجاب واما التقابل بين الوجود المقيد والعدم المقيد فالظاهر انه تقابل العدم والملكة لان المتقابلين بالسلب والايجاب ان اعتبر نسبتهما الى قابل للامر الوجودى يصير ان هما بعينهما عدما وملكة ولا شك ان جميع الممكنات قابل للوجود ان المراد به ما هو اعم من الخارجى فالمراد بالملكة معناها المصطلح وقد يؤخذ اى الموضوع فى العدم والملكة مطلقا شخصيا فان اعتبر مع ذلك كون الموضوع قابلا للامر الوجودى فى ذلك الوقت اعنى وقت اتصافه بالامر العدمى فيقال لهما العدم والملكة المشهوران وقد يؤخذ نوعيا وجنسيا وح اى وحين ما يؤخذ نوعيا او جنسيا وكذا حين ما يؤخذ شخصيا لكن لم يعتبر قابليته فى ذلك الوقت يقال لهما العدم والملكة الحقيقيتان والوجود لا جنس له بل هو بسيط ليس له جزء اصلا فكيف يكون له جنس فلا فصل له اما البساطة واما لان ما لا جنس له لا فصل له على ما سيأتى اما البساطة فلانه لو كان له جزء لجاز عروض الوجود له لما تحقق من ان الوجود لا سيما فى المعقولات بل يعرض لجميعها لكن عروضه لجزئه محال لاستلزامه ان يكون الشئ عارضا لنفسه ولا يكون العارض بتمامه عارضا والجواب ان من المفهومات ما يعرض لنفسها كالكلية والمفهومية والمعلومية والعدم الى غير ذلك هذا وقد استدل على ان الوجود لا جنس له بانه لا مفهوم اعم منه واعترض عليه بان كل واحد من مفهوم الممكن العام ومفهوم المعبر عنه والمفهوم ونظائرها من المفهومات الشاملة للموجودات والمعدومات اعم من الوجود وعلى بساطة الوجود بان اجزاءه ان كانت موجودة فلعدم الوجود معها اما بالجزئية وح يلزم تقدم الوجود على نفسه بمرتبتين او بالعروض فيلزم ان يكون الشئ الذى هو جزء للوجود معروضا له وان كانت معدومة فان اعتبر العدم بالجزئية لزم تقوم الشئ بنقيضه وان اعتبر بالعروض لزم لزم تقوم الشئ بما اتصف بنقيضه واجيب بانه منقوض بسائر المركبات فيقال مثلا الحيوان بسيط اذ لو كان مركبا فجزؤه اما حيوان او غيره ويساق الكلام الى اخره وايضا فانا نلتزم تقوم الشئ بما اتصف بنقيضه فان البدن مركب من اجزاء كل واحد منها متصف بانه ليس ببدن وكذا البيت وغيره مما تركب من اجزاء غير محمولة اقول يمكن دفع الاخير بان يقال مراده بالبساطة عدم تركبه من الاجزاء المحمولة ليقوم دليلا على انه لا جنس له ولا فصل فالاولى ان يجاب بالتزام كون الشئ الذى هو جزء للوجود معروضا له ولا فساد فيه كما مر ويتكثر بتكثر الموضوعات اى الوجود المطلق يتكثر بتكثر ما صدق هو عليه من الافراد حسب تكثر الموضوعات اى الماهيات المعروضة لها سواء كان تكثر تلك الافراد بسبب عوارض مشخصة لها او بسبب اختلاف ماهياتها بسيطة كانت او مركبة او بسبب فصولها المنوعة لما هو جنس لها وما قيل من ان الوجود مفهوم ولا يتكثر بالفصول انه بسيط بل يتكثر بتكثر الموضوعات فان الوجود العارض للانسان غير الوجود العارض للفرس مع اشتراكهما فى مفهوم مطلق الوجود بسبب اضافته الى الانسان والفرس فهو وجود مطلق

[illegible]

ما سبق من الدليل على تقدير تمامه انما يدل على بساطة الوجود المطلق لا على بساطة افراده لم لا يجوز
ان يكون له افراد مركبة مختلفة الماهيات اما بذواتها او بفصولها المنوعة لما هو جنس لها ولو
سلم فلم لا يجوز ان تكون افراده بسائط مختلفة الماهيات فيكون تكثرها بذواتها لا بكثرة موضوعاتها
وايضا فاذا تمايز الوجودات الخاصة بعضها عن بعض بمجرد الاضافة الى موضوعاتها كما ذكره هذا
القائل فالوجودات الخاصة تكون عبارة عن الوجود المطلق ماخوذا مع الاضافات فان يكون
مع كل اضافة وجود اخر فالوجود المطلق اما تمام ماهياتها ان جعلت الاضافة خارجة عنها او
جزئها ان جعلت داخلة فلا يصح قول المصنف دقق اي الوجود المطلق بالتشكيك على عوارضها
اي على افراده العارضة للماهيات فانه يقع على وجود العلة ووجود معلولها بالتقدم والتاخر و
على وجود الجوهر ووجود العرض بالاولوية وعدمها وعلى وجود القار ووجود غير القار بالشدة و
اقول لا يخفى عليك بعده بحسب التحقيق
الضعف وهما غير الاشتداد والضعف اللذين ذكرنا ان الوجود لا يقبلهما وايضا فانه في وجود
الواجب اقدم واولى واشد واقوى واذا كان الوجود مقولا بالتشكيك فليس جزء من غيره مطلقا
لا من افراده ولا من الماهيات المعروضة لها لما سبق من ان الامر الذي لا يكون متساوي الحصول
بالنسبة الى ما تحته لا يكون جزء منها وقد سبق ايضا ما فيه من المناقشات والشيئية من المعقولات
الثانية وهي ما لا يعقل الا عارضا لمعقول اخر وليست متاصلة في الوجود اي ليس لها وجود
خارجي اصيل والا كانت لها شيئية اخرى وتسلسلت الموجودات الخارجية فلا شيء مطلقا
ثابت اي الشيئية المطلقة يعني غير مقيدة بما يعرضها ليست ثابتة في العقل بل هي تعرض لخصوصيات
الماهيات في العقل وحاصله ان الشيئية لا تعقل غير عارضة لامر بل هي انما تعقل عارضة
لخصوصيات الماهيات المعقولة كما هو شان المعقولات الثانية اقول هذا مع انه مخالف للواقع
مناف لما سبق من ان الوجود قد يؤخذ على الاطلاق اذ الشيئية عبارة عن الوجود وعما
يؤول معناه اليه وان اريد ان مفهوم الشيء الكلي ليس بموجود في الخارج اذ ليس في الخارج الا
اشياء مخصوصة فلا وجه للتفريع والتخصيص بمفهوم الشيء فان طبايع الكليات مطلقا ليست
بموجودة في الخارج سواء كانت معقولات اولى او ثواني وايضا لا يلائم الاضراب عنه بقوله
بل هي تعرض لخصوص الماهيات وقد يتمايز الاعدام ولهذا استند عدم المعلول الى عدم العلة
لا غير اي لا عين عدم العلة او لا غير عدم المعلول الى عدم العلة فلو لم تكن الاعدام متمايزة لما كان
كذلك ونافى عدم الشرط وجود المشروط وصحح عدم الضد وجود الضد الاخر بخلاف باقي الاعدام
فان عدم غير الشرط لا ينافي وجود المشروط وعدم غير الضد لا يصحح وجود الضد الاخر فلو لم يكن
تلك الاعدام متمايزة لما اختلفت مقتضياتها وحجة المخالف ان العدم نفي محض لا تحقق له ولا
اشارة اليه اصلا وكلما هو متميز فهو متحقق ومشار اليه والجواب ان العدم متحقق ذهنا
ومشار اليه عقلا قال صاحب المواقف الخلاف في تمايز المعدومات فرع الخلاف في الوجود

قوله سواء كانت معقولات اولى او ثواني
اقول اذا قيد [illegible]
[illegible] في الخارج كما هو مذهب [illegible]
[illegible] كما سيجيء تصريحه به فالحكم بان مفهوم الكلي ليس بموجود
[illegible] المعقولات الاولى فان طبايع الاجناس والفصول
والانواع في الماهيات الحقيقية موجودة في الخارج [illegible]
واما المعقولات الثانية فليست موجودة
في الخارج فان الوجودات الخارجية
[illegible] في الخارج
[illegible]

[illegible]

الذهني

الذهني اذ لا تمايز المعدومات الا في العقل فان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن يختص
التمايز بالموجود اما في الذهن او في الخارج ولم تكن المعدومات متمايزة وان لم يكن ذلك التمايز
لكونها موجودة فيه ففي المعدومات الصرفة تمايز في الجملة اقول بيان التفريع بهذا الوجه مع انه يدفع
بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني يقولون بتمايز المعدومات وجمهور
المتكلمين النافين له هم القائلون بعدم تمايزها لا يمكن اجراؤه في تمايز الاعدام اذ لا يمكن ان يقال
ان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن لم تكن الاعدام متمايزة اذ الاعدام لكونها موجودة
في الذهن لا تخرج عن كونها اعداما بل انما تخرج عن كونها معدومات فالاولى ان يقال في بيان
التفريع انه لما كان التميز وصفا ثبوتيا يستدعي ثبوت الموصوف به فمن اثبت الوجود الذهني
حكم بتمايز الاعدام والمعدومات الخارجية لما لها من الثبوت الذهني ومن نفاه حكم بعدم التمايز
لعدم الثبوت اصلا ثم العدم قد يعرض لنفسه لا شك في ان العدم معدوم في الخارج اذ لو كان
موجودا فيه لزم ان يكون الموصوف اعني المعدوم موجودا في الخارج وهو محال لكن يمكن ان يكون
موجودا في الذهن بان يكون يدركه العقل مستحضرا اياه وان لا يكون موجودا فيه بان لا يكون مدركا
للعقل حاضرا عنده فلهذا المصنف حيث قال قد يعرض بلفظة قد ان العدم المطلق اي ذهنا وخارجا
قد يعرض لنفسه والمراد من عروض العدم لنفسه اتصافه به وصدقه عليه اشتقاقا لا ان يكون ماهيته
متحققة والعدم قائما به قيام العرض بمحله وما يقال من ان العارض للعدم المطلق هو ليس نفس العدم
المطلق بل هو جزئي من جزئياته اعني العدم المضاف فمدفوع بانه اذا عرض لامر جزئي من جزئيات
مفهوم يلزم عروض ذلك المفهوم الكلي ايضا لذلك الامر لان المعنى بالعروض على ما ذكرنا هو الاتصاف
ولا شك ان اتصافه بما هو جزئي لمفهوم يقتضي اتصاف ذلك الامر بذلك المفهوم قطعا او
ان كان ذلك المفهوم عرضا لجزئياته لا ذاتيا لها ثم ان هذا العدم المضاف الى العدم المطلق
العارض له مقابل للعدم المطلق المعروض من حيث انه رفع له ونوع منه من حيث انه عدم مقيد
والعدم المعروض غير مقيد فيصدق النوعية والتقابل عليه اي على هذا العدم المضاف الى نفسه
العارض لها باعتبارين كما ذكرنا وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة في الخارج اي في نفس الامر فان
اطلاق الخارج على نفس الامر كثير شايع يعني ان لا يحكم بانه ارتفع المعلول كحركة المفتاح مثلا فارتفعت
العلة كحركة اليد مثلا كما يحكم بعكسه فانه يقال ارتفعت حركة اليد فارتفعت حركة المفتاح
على قياس الوجود فان العقل يحكم بانه وجدت حركة اليد فوجدت حركة المفتاح ولا
يحكم بانه وجدت حركة المفتاح فوجدت حركة اليد فكما ان وجود العلة مناط لوجود المعلول
فكذلك عدمها مناط لعدمه وذلك اذا كانت العلة غير متعددة واما اذا تعددت العلل فعدم
العلل باسرها مناط لعدم المعلول وكما ان وجود المعلول مستلزم لوجود علة ما من غير ان
يكون سببا له كذلك عدمه مستلزم لعدم علله باسرها من غير ان يكون سببا لعدم شيء منها وان جاز

في الذهن

في الذهن بمعنى ان عدم المعلول وان لم يكن علة لعدم العلة في نفس الامر لكن يجوز ان يكون علة له في الذهن بان يكون عدم المعلول اظهر عند العقل من عدم العلة فيستدل من عدم المعلول على عدم العلة على انه اى الاستدلال بعدم المعلول على عدم العلة برهان انى وبالعكس اى الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول برهان لمى الحد الاوسط في البرهان لابد وان يكون علة لحصول التصديق بالحكم الذى هو المط والا لم يكن برهانا على ذلك المط فان كان مع ذلك علة ايضا لثبوت ذلك الحكم في الخارج فالبرهان لمى والا فانى سواء كان الاوسط معلولا لثبوت الحكم في الخارج اولا والاول يسمى دليلا والثانى لا يختص باسم وانما سميا بلم وان لان اللمية هى العلية والانية هى الثبوت وبرهان لم يفيد علة الحكم ذهنا وخارجا فسمى باسم اللم الدال على العلية وبرهان ان انما يفيد علة الحكم ذهنا لا خارجا فهو انما يفيد ثبوت الحكم في الخارج واما ان علته ما ذا فهو لا يفيد ذلك فيسمى باسم ان الدال على الثبوت فان قيل قد اورد الشيخ في برهان الشفا فصلا لبيان العلم اليقينى بكل ما له سبب انما يكون من جهة العلم بسببه فعلى هذا لا يكون برهان الان برهانا لان كون النتيجة يقينية معتبر في حد البرهان وعلى ما ذكره لا يحصل اليقين الا اذا استدل بالسبب على المسبب قلنا قد اخذ الشيخ في هذه الدعوى قيدين نشأ الاشتباه من الغفول عنهما احدهما انه قال بكل ما له سبب ثم اورد في الفصل المذكور كلاما بهذه العبارة وهو ان الشى اذا كان له سبب لم يتيقن الا من سببه فان كان الاكبر للاصغر لا بسبب بل لذاته لكنه ليس بين الوجود له والاوسط كذلك للاصغر الا انه بين الوجود للاصغر ثم الاكبر بين الوجود للاوسط فينعقد برهان يقينى يكون برهان ان ليس برهان لم الى هذا كلامه فظهر من هذا انه ان لم يكن لثبوت الحكم في الخارج سبب يمكن ان يقام عليه برهان ان ماخوذ من سبب الحكم او من امر اخر والشيخ لا ينفى ذلك بل يثبته والثانى ان مراده باليقين في هذه الدعوى هو اليقين الدائم وصرح بذلك في جواب سؤال اورده على نفسه حيث قال ان قال قائل اذا راينا صنعة علمنا ضرورة ان لها صانعا ولم يمكن ان يزول عنا هذا التصديق وهو استدلال بالمعلول على العلة فالجواب ان هذا على وجهين اما جزئى كقولك هذا البيت مصور وكل مصور فله مصور واما كلى كقولك كل جسم مؤلف من الهيولى والصورة وكل مؤلف فله مؤلف فاما القياس الاول وهو ان هذا البيت مصور فليس مما يقع به اليقين الدائم لان هذا البيت مصور بمصور فيزول الاعتقاد الذى كان انما يصح مع وجوده اليقين الدائم لا يزول وكلامنا في اليقين الدائم الكلى واما المثال الاخر فليس المؤلف فيه هو الحد الاكبر بل ان له مؤلفا وهذا هو المحمول على الاوسط فانك لا تقول المؤلف مؤلف بل ذو مؤلف والمؤلف علة لوجود ذى المؤلف الجسم وان كان جزء من ذى المؤلف هو المؤلف علة المؤلف فيكون اليقين حاصلا من جهة العلة فقد بان ان الحد الاكبر في الشى المتيقن باليقين الحقيقى لا يجوز ان يكون علة للاوسط عسى ان يكون فيه جزء هو علة للحد الاوسط واعتبار الجزء غير اعتبار الكل فان المؤلف شى وذو المؤلف شى اخر فان ذا المؤلف هو بعينه محمول على المؤلف واما المؤلف فحق ان يكون محمولا على المؤلف الى هنا كلامه وبهذا يظهر ان ما قيل ان مراد الشيخ ان ذا السبب اى الممكن اذا

... لما هو دائم ... ظاهره ينافى ما ذكره هناك فلينظر فيه ملا جلال ... والمؤلف علة لوجود ذى المؤلف للجسم اقول فان قلت لا نسلم ذلك بل نقول ... كونه مؤلفا معلول ... ذا المؤلف ... وكذا كونه ... ذا المؤلف ... على الاخر ... بالمؤلف كونه ذا ... الى المؤلف ... ولا شك ان ... الى المؤلف هو كونه ... ذا اجزاء وان كان بسيطا ... المراد بالمؤلف ... المضايف للمؤلف ... الاستدلال ... ذا المؤلف ... الاستدلال بان ... وبالعكس ... وقد صرح بذلك الشيخ في هذا الفصل ... وانما ان توسط المضاف ... في العلوم ... فان لم يكن ... واما امثال هذه الاشياء ... فضلا عن ان يكون برهان ... ان مراد الشيخ في المثال المذكور ... ملا جلال

لم يكن محسوسا لم يحصل العلم اليقيني بوجوده بعينه الا من جهة علته فان وجود المعلول لا يدل الا على وجود
علة معينة بل على وجود علة ما مناف لكلام الشيخ لانه صريح في ان الاستدلال بالمعلول على ان له علة ما
ليس استدلالا بالمعلول على العلة بل هو استدلال بالعلة على المعلول وذكر في الاشارات بهذه العبارة و
اعلم انه لا سواء قولك او الوسط علة لوجود الاكبر او معلول له مطلقا وقولك انه يوجد علة او معلول لوجوده
الاكبر في الاصغر وهذا مما يغفلون عنه بل يجب ان يعلم ان كثيرا ما يكون الاوسط معلولا للاكبر علة
لوجود الاكبر في الاصغر ومثله المصنف في شرحه بقوله العالم مؤلف وكل مؤلف مؤلف فان الاوسط
وهو المؤلف وان كان معلولا للاكبر وهو المؤلف فانه علة لوجود الاكبر في الاصغر وهذا البرهان لمي
ليس باني وهذا الكلام ايضا صريح في ان الاستدلال بالمعلول على ان له علة ما استدلال بالعلة على المعلول
وبرهان لمي ليس ببرهان اني وقول هذا القائل فصرح الشيخ وغيره بان الاستدلال بالعلة على المع
برهان لمي وبالعكس اني لا يجدي بطائل لان الكلام في ان هذا ليس استدلالا بالمعلول على العلة بل
بالعكس ثم قال وفرقوا بينهما بان العلم بالعلة المعينة يستلزم العلم بمعلول معين والعلم بالمعلول المعين
لا يستلزم الا العلم بعلة ما قلنا لو اطلقوا على الاستدلال بوجود معلول معين على وجود علة ما انه
استدلال بالمعلول على العلة كان بناء ذلك على ظاهر الامر وما يبدو في بادي الرأي وبعد سطوع
الحق من افق البرهان لا اعتداد بامثاله واشار الى اعتبار القيدين جميعا حيث ذكر كلاما بهذه العبارة
ثم فقد تحصل من هذا ان البرهان الان يعطي في مواضع يقينا دائما واما فيما له سبب فلا يعطي اليقين الدائم
بل فيما لا سبب له واذا تقرر هذا فنقول الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول برهان لمي لان عدم
المعلول في نفس الامر كما انه علة له في الذهن ايضا والاستدلال بعدم المعلول على عدم العلة برهان اني لان
عدم المعلول ليس علة لعدم العلة في نفس الامر وان كان علة له في الذهن فان قيل علية عدم العلة لعدم
المعلول لا يمكن ان يكون في الخارج لان اتصاف الشيء بالعلية في الخارج فرع تحققه فيه فيكون في الذهن
لان ما في نفس الامر اما في الخارج او في الذهن ولما انتفى ههنا الاول تعين الثاني واذا كان ثبوت
عدم العلة بالعلية ايضا في الذهن فلا فرق بين العدمين في ذلك قلنا اللوازم ينقسم الى اقسام ثلثة لوازم
المهية وهي ما يكون منشأ لزومها الذات من غير ان يكون لاحد الوجودين مدخل فيه ولوازم الوجود
الخارجي وهي ما يكون المنشأ فيه الوجود الخارجي ولوازم الوجود الذهني وهي ما يكون منشأ
اللزوم فيه الوجود الذهني والعلية من اللوازم فالمراد بالعلة في الذهن ما يكون منشأ العلية
فيه وجود العلة في الذهن ومن هذا القبيل عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة والمراد بالعلة في نفس
الامر ما يكون منشأ العلية فيه نفس ذات العلة من غير ان يكون لاحد الوجودين فيه مدخل وعدم العلة
بالنسبة الى عدم المعلول من هذا القبيل ولا يقدح في ذلك ان عدم العلة لا يتحقق الا في الذهن فانه وان لم
يتحقق الا في الذهن لكن العقل يجرد النظر عن تحققه في الذهن ويحكم بانه عدم العلة فعدم المعلول بخلاف عدم
المعلول بالنسبة الى عدم العلة فان حكم العقل فيه انه وجد عدم المعلول في الذهن فوجد عدم العلة فيه

قوله وهي ما يكون منشأ لزومها الذات من غير ان يكون لاحد الوجودين مدخل فيه اي ما يكون لخصوص احدهما مدخل فيه وان

29 كان للوجود مطلقا مدخل ضرورة انها لم توجد بنحو من الوجود لم يثبت لها شيء وهذا امر معلوم من المختصرات فضلا عن المطولات ومع هذا توهم بعض المحشين انه يلزم على هذا التفسير ان لا يكون شيء من لوازم الماهية حاصلا بالفعل لان حصول اللوازم المستندة الى الماهية فرع لحصولها فاجاب بان الماهية مستلزمة لحصول لوازمها معها بالقوة وحصولها بالفعل من اسباب اخر وكانه حسب ان لوازم الماهية ما لا مدخل فيه لوجودها اصلا وليت شعري مع ان يكون لازم الماهية بالقوة كيف يلزم عدم حصول اللوازم بالفعل اذ اللازم على هذا التقدير لكم عدم حصولها بالفعل من اللوازم ما لم يحصل الماهية لا عدم حصولها بالفعل في مطلقا ثم جوابه يقتضي ان يكون جميع العوارض لوازم الماهية لان الماهية تستلزم الاتصاف بها بالقوة لا محالة قوله والمراد بالعلة في نفس الامر الى قوله وعدم العلة بالنسبة الى عدم المعلول من هذا القبيل لا يخفى ان لازم الماهية يمتنع انفكاكه عن الماهية في الوجود مطلقا يعني انه يمتنع وجودها بدون الاتصاف باللازم ولا يلزم ان يكون تعقل الملزوم مستلزما لتعقل اللازم الا ترى ان الزوجية لازمة لماهية الاربعة ولا يلزم من تعقل الاربعة تعقلها وكذا تساوي الزوايا للقائمتين بالنسبة الى المثلث فاحفظها توهم بعض الفضلاء من ان علية عدم العلة ليست من لوازم الماهية [illegible] ان معنى لازم الوجود الخارجي ما لا ينفك الماهية عنه في الوجود الخارجي عن الاتصاف به سواء كان موجودا في الخارج اولا كالتناهي والانقطاع فانهما لازمان للجسم في الوجود الخارجي مع عدم وجودهما فيه فاستقم كما امرت ولا اطلال

والعلية اعتا هي لوجود عدم المعلول في الذهن بالنسبة الى وجود عدم العلة فيه لا لنفس عدم المع بالنسبة الى نفس عدم العلة والاشياء المرتبة في العموم والخصوص وجودا تتعاكس في العموم والخصوص عدما يعني كل امرين بينهما عموم وخصوص مطلق بحسب التحقق كالحيوة والنطق مثلا فان وجود الاعم منهما كالحيوة اخص عدما والاخص وجودا كالنطق اعم عدما لان كلما عدم الاعم وجد عدم الاخص وجودا وقد يعدم الاخص وجودا ولا يعدم الاعم وجودا اقول من حمل العموم والخصوص على العموم والخصوص في الصدق لا في الوجود يحتاج الى التكلف في تصحيح قوله وجودا وعدما وتعبير المسئلة من المسائل المشهورة في علم المنطق وهي ان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص ثم اعترض بعضهم على ما ذكروا بان هذه القاعدة منقوضة بالامور العامة كالممكن العام والشيء والموجود فانها اعم من الانسان ونظايره واعم من نقايضها ايضا فلا تتعاكس فيها العموم في العدم وهو سؤال مشهور للكاتبي اورده نقضا على تلك المسئلة مذكور مع جوابه في كتب المنطق وقسمة كل منهما الى الحاجة والغنى منفصلة حقيقية دائرة بين النفي والاثبات لا يتصور فيها اجتماع القسمين ولا ارتفاعهما فان وجود الشيء اما ان يكون بغير ذلك الشيء اولا والاول هو المحتاج والثاني هو الغني وكذا الكلام في العدم وانا حمل الوجود او جعل رابطة الوجود على قسمين وجود الشيء في نفسه ووجود الشيء لغيره والاول يكون محمولا على ذلك الشيء ويسمى ذلك التصديق بسيطا ويسئل عنه بهل البسيطة والثاني يكون رابطة بين الشيء وغيره وهذا الشيء يكون محمولا وذلك الغير موضوعا ويسمى ذلك التصديق مركبا ويسئل عنه بهل المركبة وعلى التقديرين تثبت مواد ثلث اي يكون بين المحمول والموضوع نسبة ثبوتية لا شك تلك النسبة في نفس الامر من كيفيات فتسمى تلك الكيفيات موادا ان اعتبرت في انفسها وتسمى جهات ان اعتبرت في التعقل دالة عليها وثالثة الرابطة وضعها هي الوجوب والامتناع والامكان لان كيفية نسبة المحمول الى الموضوع ان كانت هي استحالة الانفكاك فالمادة هي الوجوب ككيفية نسبة الحيوان الى الانسان اولا هذا ولا ذاك فالمادة هي الامكان ككيفية نسبة الكتابة الى الانسان والوجوب والامتناع يدل على وثالثة وما يقابل النسبة التي هي مع موضوعه وكذا العدم يعني عدم الشيء ايضا على قسمين عدم الشيء في نفسه وعدم الشيء عن غيره والاول يكون محمولا والثاني رابطة وعلى التقديرين يكون النسبة سلبية ولا يجيء على المواد الثلث اقول اعلم ان المحمول اذا نسب الى الموضوع فلا بد من رابطة بينهما وتلك الرابطة اما الوجود وح تكون القضية موجبة والنسبة ثبوتية سواء كان المحمول هو العدم او مفهوما سواه واما العدم وح يكون القضية سالبة والنسبة سلبية سواء كان المحمول هو العدم او مفهوما سواه وعلى التقديرين يثبت في تلك النسبة مواد ثلث بالبيان المذكور انفا بعينه فالاولى ان يطرح من البين ذكر كون الوجود محمولا وكذا ذكر كون العدم محمولا اذ لا

الى ان قال الانسان وان كانت هي استحالة الثبوت فالمادة هي الامتناع ككيفية نسبة الحجر

فائدة

فلذا قال الاولى ان يطرح من البين اولى كون الوجود ... لما اراده من ان المقسم من ... الى المعاني المذكورة ... جهات الكيفيات المذكورة في المنطق ... ممنوعة بانها في جميعها معتبرة ... بحسب ... الوجود ... ما ... لك

٣١

فانه في ذكرهما اذ مدار الامر على ان الرابطة اما الوجود حتى يكون القضية موجبة واما العدم حتى يكون سالبة ولا مدخل في ذلك لخصوصية المحمول انها نفس الوجود او العدم او مفهوم ما غيرهما اللهم الا ان يقال اذا كان المحمول احد هذين المفهومين اعني الوجود والعدم لا حاجة الى ما يربطهما بالموضوع والمصنف خالف اصطلاح القوم من وجهين الاول ان الجهة عندهم هو حكم العقل بكيفية النسبة سواء كان مطابقا للواقع وح يوافق الجهة المادة او غير مطابق وح يتخالفان وعلى ما ذكره يلزم ان لا يخالف الجهة المادة لانهما بحسب الذات واختلافهما بحسب اعتبارها في انفسها واعتبارها متعلقة والثاني ان المادة على راي المتاخرين المنطقيين عبارة عن كل كيفية كانت لنسبة المحمول الى الموضوع ايجابا كان او سلبا و على راي قد ... ليست كيفية كل نسبة بل كيفية النسبة الايجابية ولا كل كيفية نسبة ايجابية في نفس الامر بل كيفية النسبة الايجابية في نفس الامر بالوجوب والامكان والامتناع وما ذكره المصنف مخالف لراي القدماء حيث اثبت المادة في النسبة السلبية ولراي المتاخرين ايضا حيث خصها بالكيفيات الثلث اعلم ان الوجوب والامكان والامتناع التي يبحث عنها في هذا الفن بعينها هي التي جهات القضايا لكن في قضايا مخصوصة محمولاتها وجود الشيء في نفسه فانه اذا اطلق الواجب والممتنع والممكن في هذا الفن اريد بها الواجب الوجود والممتنع الوجود والممكن الوجود وسيرد في كلام المصنف ما يدل على ان الوجوب اعم من وجوب الوجود ووجوب العدم وكذلك الامتناع وزعم صاحب المواقف انها غيرها والا لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها والجواب انه ان اراد يكون اللوازم واجبة الوجود في انفسها فالملازمة ممنوعة وان اراد كونها واجبة الوجود لذوات الماهيات فبطلان التالي ممنوع فان معناه انها واجبة الثبوت للماهية نظرا الى ذاتها من غير احتياج الى امر اخر وهذا ليس بمحال فان الزوجية واجبة الثبوت للاربعة انما المحال ان يكون الزوجية واجبة الوجود في انفسها لا ان يكون واجبة الثبوت لغيرها والبحث في تعريفها كالبحث اي البحث في تعريف هذه الثلثة كالبحث في تعريف الوجود يعني كما ان الوجود بديهي والتعريفات التي ذكروها له بحسب اللفظ اذ فيه دور ظاهر كذلك هذه الثلثة غنية عن التعريف اذ كل احد يعرف معاني هذه الالفاظ من غير افتقار الى فكر والتعريفات التي ذكروها لهذه الثلثة بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة اذ كل منها يشتمل على دور ظاهر اذ عرفوا الوجوب اي وجوب المحمول الذي هو الوجود او غيره للموضوع بامتناع انفكاكه عنه او عرفوا بعدم امكان انفكاكه عنه وعرفوا كلا من امتناع الانفكاك وعدم امكان الانفكاك بوجوب عدم الانفكاك فيكون دورا وكذا كلا من الامكان والامتناع وقد تؤخذ تلك الثلثة ذاتية اي بحسب الذات فيكون القسمة اي قسمة كيفية نسبة المحمول الى الموضوع الى هذه الثلثة قسمة حقيقية لا يمكن الاجتماع بين الاقسام لا في الصدق ولا في الكذب بل يكون الصادق ابدا واحدا منها وذلك لان نسبة كل محمول سواء كان وجودا او غيره الى موضوعه سواء كانت النسبة الايجابية او سلبية لا يخ ذات الموضوع اما ان تقتضي تلك النسبة اولا وعلى الثاني اما ان تقتضي نقيض تلك النسبة اولا والاول هو الوجوب والثاني هو الامتناع والثالث هو الامكان ويحتمل قسم رابع وهو

وبحقيق ايجابه فيسمى مادة الوجوب كحال الحيوان عند الانسان او يدوم ويجب ايجابا به ويسمى مادة الامتناع كحال الحجر عند الانسان او لا يدوم ولا يجب عدمها ويسمى مادة الامكان و هذه الحال لا يختلف بالايجاب والسلب فان القضية السالبة بعينها محمولها هذه الحال بعينها فان محمولها يكون مستحقا عند الايجاب احد الامور المذكورة وان لم يكن ايجب انتهى كلامه ويمكن ان يوجه كلام المصنف انه يثبت المواد الثلثة في كل قضية سواء كانت موجبة او سالبة وذلك لان المواد مطلق كيفية النسبة الايجابية كما ذكره الشيخ ولا كونها في الموجبة كيفية النسبة الايجابية وفي السالبة كيفية النسبة السلبية كما هو راي المتاخرين بل يصح على التقديرين فان قوله وكذا العدم مشعر بثبوت المواد الثلث على هذا التقدير وهو اعم من ان يكون هي بعينها المواد الثابتة على التقدير الاول او غيرها لان المادة الثابتة على تقدير جعل العدم محمولا غير الثابتة على تقدير جعل الوجود محمولا بالضرورة فكذا الثابتة على تقدير جعل العدم رابطا لانا نقول ليس في لفظ عبارة المصنف الا ثبوت المواد الثلث على التقديرات الاربعة واما تغايرها واتحادها فمسكوت عنه وانما نعلم من خارج وكون الثابت على تقدير محمولية العدم غير الثابت على تقدير جعل الوجود محمولا لا يدل على كون الثابت على تقدير جعل العدم الخ غير الثابت على تقدير جعل الوجود محمولا لا حلال قوله اذ كل الانسان

مايكون ذات الموضوع مقتضيا لعين تلك النسبة ونقيضها ايضًا حتى يكون القسمة على هذا الوجه
ذات الموضوع امّا ان لا يقتضي شيئًا من النسبة ونقيضها او يقتضيهما معًا او يقتضي النسبة دون
نقيضها او بالعكس فضعيف بادنى التفات من بديهة العقل لان اقتضاء احد النقيضين يتضمن المنع عن الآخر
والمنع عن الآخر يستلزم عدم اقتضائه فلو كان مقتضيا لهما لم يكن مقتضيا لهما هف ولا يخرج ذلك
عن كونه حصرا عقليا يجزم العقل فيه بالانحصار نظرا الى مجرد مفهوم القسمة وان جعل مما يحتاج الى امر
خارج عن مفهومها من تنبيه او استدلال كان مع ذلك حصرا مقطوعا به بلا ريبة وكونه بديهيًا
صرفا لا يتمشّى فان قيل فعلى هذا الواجب مايكون ذاته مقتضيا لوجوده ويلزم على مذهب الحكماء
ان لا يكون ذات البارى تعالى واجبا لان وجود الواجب عندهم عين ذاته والشيء لا يقتضي نفسه والّا
لزم تقدمه على نفسه قلنا الوجوب له معنيان احدهما ما ذكر وهو صفة للذات بالقياس الى الوجود
الثاني صفة للوجود وهو ان لا يكون من غيره ويكون مستغنيا عما سواه وعلى مذهبهم يكون ذات
البارى تعالى واجبا بالمعنى الثاني فان قيل قسمة الذات الى الاقسام الثلثة الواجب والممكن والممتنع قسمة
حقيقية لا يخرج منها لان الذات امّا ان يقتضي الوجود او العدم اولا هذا ولا ذاك وذات البارى تعالى لو
لم يكن من القسم الاول على ما ذكرت لوجب ان يكون من القسمين الاخيرين لامتناع الخلو تعالى عن ذلك
علوا كبيرا قلنا هذا قسمة للذات بالقياس الى الوجود والعدم ولا يتصور الا فيما له ذات مغاير لوجوده وذات
البارى تعالى عين وجوده فهو خارج عن المقسم فان قيل الحكماء قد قسّموا الموجود الى ما يقتضي ذاته وجوده
وهو الواجب والى ما لا يقتضي ذاته وجوده وهو الممكن فاذا لم يكن ذات البارى تعالى من القسم الاول فاى شيء
يكون من هذا القسم قلنا هذا تقسيم للموجود بحسب الاحتمال العقلي وقد صرح الشيخ بذلك في الهيات
الشفا حيث قال ان الامور التى تدخل في الوجود تحتمل في العقل الانقسام الى قسمين فيكون منها ما اذا اعتبر
بذاته لم يجب وجوده وظاهر انه لا يمتنع ايضًا وجوده والّا لم يدخل في الوجود وهذا الشيء هو في حيز الامكان
يكون منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده الى هنا كلامه وعلى مذهب الحكماء لا يكون هذا القسم اعنى ما
يكون ذاته مقتضيا لوجوده موجودا وان كان محتملا عند العقل في بادى الرأى لكن التحقيق يقتضي امتناعه
ومما يحقق ان الوجود الذى هو عين ذات البارى هو وجود الخاص والوجود المطلق عارض له وهو غيره
فيكون الوجود الخاص الذى هو عينه مقتضيا للوجود المطلق وهو المراد من قولهم ان وجوده يقتضيه لذاته
فليس بشيء لان معنى اقتضاء الذات للوجود ان يقتضي الذات كونه موجودا لا ان يقتضي كونه فردا من افراد
الوجود فان الواجب ما يقتضي ذاته كونه موجودا كما ان الممتنع ما يقتضي ذاته كونه معدوما والممكن ما لا
يقتضي ذاته كونه معدوما ولا كونه موجودا فاقتضاء الوجود الخاص للوجود المطلق بان يكون فردا من افراده
لا يكون وجوبا اذ لو كان الواجب ما يقتضي ذاته ان يكون وجودا لكان الممتنع ما يقتضي ذاته ان يكون
عدما فيلزم ان يدخل ما يقتضي ذاته ان يكون موجودا لا وجودا وما يقتضي ذاته ان يكون معدوما لا عدما
كاجتماع النقيضين وشريك البارى مثلا في قسم الممكن اذ لا مخرج لقسم آخر لا يقال بحسب ما ران ... الواجب ...

بما انه اعم الوجود من ان يكون موجودا او وجودا وكذا الممتنع ما يقتضى ذاته العدم اعم من ان يكون معدوما او عدما لانا نقول قد تقرر ان هذه المفهومات الثلثة اعنى الوجوب والامكان والامتناع جهات فى قضايا مخصوصة محمولاتها الوجود فالوجوب كيفية النسبة فى قولنا هذا موجود بالضرورة والمحمول فى القضية لا يمكن ان يكون مفهوم الموجود والوجود معا حتى يكون الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات لثبوت احدهما لا على التعيين وعلى هذا القياس حال الامتناع وايضا يلزم على هذا ان يكون الوجود الخاص للممكن واجبا لذاته والعدم الخاص للممكن ممتنعا لذاته واجيب عن هذا بانه انما يلزم ذلك لو كان الوجود الخاص للممكن مستغنيا عن الغير وليس كذلك فان الوجود الخاص يفتقر الى علته فيكون عارضه مفتقرا اليها فيكون الوجود المطلق مفتقرا الى امر مغاير للوجود الخاص فلا يكون واجبا لذاته وفيه نظر لان الوجوب له معنيان على ما مر احدهما صفة للموجود بمعنى استغنائه عن الغير والثانى صفة للذات بالقياس الى الوجود بمعنى اقتضاء الذات للوجود ومقصود السائل انه يلزم ان يكون الوجود الخاص للممكن واجبا بالمعنى الثانى وحاصل الجواب انه ليس واجبا بالمعنى الاول فاين هذا من ذلك لا يقال مراد من قال ان الوجود الخاص الذى هو عين ذات البارى مقتض للوجود المطلق ان ذات البارى وجود خاص يقتضى كونه موجودا بالوجود المطلق لانه يقتضى كونه فردا من افراد الوجود المطلق لانا نقول يلزم ح ان يكون ذات البارى موجودا بوجودين وانه تحصيل الحاصل ولا يمكن الجواب بان الاتصاف بالوجود المطلق فى ضمن الاتصاف بالوجود الخاص ولا محذور فيه فان الجسم اذا اتصف بفرد من البياض كان متصفا بمطلق البياض فى ضمنه قطعا لان البارى على هذا التقدير يكون متصفا بالوجود المطلق اشتقاقا ولا كذلك اتصافه بالوجود الخاص بل لا اتصاف هناك اذ هو عينه فان اجيب بان الوجود الخاص عين ذاته لا وجوده وانما وجوده هو الوجود المطلق فذاته الذى هو وجود خاص موجود بالوجود المطلق فلا يلزم كونه موجودا بوجودين وانما اللازم كون الوجود الخاص موجودا بالوجود المطلق ولا محذور فيه قلنا فح يكون الواجب ذا ماهية ووجود مغاير لماهيته غاية الامر ان تلك الماهية وجود خاص وح يفوت ما هو المقصود لهم من اثبات كون ذات البارى عين الوجود وهو ان يكون ذات البارى تع فى اعلى مراتب الموجودية ولنورد لبيان ذلك مقالة لبعض المحققين وهى هذه مراتب الموجودات فى الموجودية بحسب التقسيم العقلى ثلث لا مزيد عليها ادناها الموجود بالغير اى الذى يوجده غيره فهذا الموجود له ذات ووجود يغاير ذاته وموجد يغايرهما فاذا نظر الى ذاته وقطع النظر عن موجده امكن فى نفس الامر انفكاك الوجود عنه ولا شبهة فى انه يمكن ايضا تصور انفكاكه عنه فالتصور والمتصور كلاهما ممكن وهذه حال الماهيات الممكنة كما هو المشهور واوسطها الموجود بالذات بوجود هو غيره اى الذى يقتضى ذاته وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود عنه فهذا الموجود له ذات ووجود يغاير ذاته ويمتنع انفكاك الوجود عنه بالنظر الى ذاته لكن يمكن تصور هذا الانفكاك فالمتصور مح والتصور ممكن وهذه حال واجب الوجود تع على مذهب جمهور المتكلمين واعلاها الموجود بالذات بوجود

قوله يلزم ح ان يكون ذات البارى تع موجودا بوجودين اقول لا يخفى عليك بعدما سبق ان ذات واجب الوجود تع موجود بذاته بمعنى ان حقيقته المتشخصة بذاتها عين الوجود كما هو العالم بذاته بحيث لا يمكن للعقل تحليله الى شئ وجود بل هو وجود بحت باعتبار موجود بحت باعتبار آخر بخلاف غيره من الاشياء كما لا يمكن تحليله ايضا الى ماهية وتشخص فهو موجود بذاته متشخص بذاته فليس هناك الا هوية بسيطة يعرضها فى الاعتبار نسب مختلفة تسمى باسماء مختلفة باعتبار تلك النسب مثلا هو باعتبار انه تترتب عليه الآثار موجود باعتبار انه بذاته منشاء لذلك الترتب وجود كما انه باعتبار انه يمتنع فرض الشركة فيه متعين وباعتبار ان ذاته منشا ذلك الامتناع تعين واعتبر بذلك سائر صفاته مثلا هو باعتبار انه ينكشف عليه الاشياء عالم وباعتبار ان ذاته منشا ذلك الانكشاف علم وكذا فى القدرة والارادة والى ما ذكرنا اشار الشيخ ابو نصر فى تعليقاته حيث قال واجب الوجود علم كله قدرة كله ارادة كله يعنى ان ذاته تع علم باعتبار وهى بعينها قدرة باعتبار وكذا لا ان شيئا منه علم وشيئا آخر قدرة حتى يلزم التركيب فى ذاته ولا ان فيه شيئا علم وشيئا آخر فيه قدرة حتى يلزم التكثر فى صفاته الحقيقية لا علاك قوله لا مزيد عليها اقول لان ههنا احتمال آخر وهو ان يكون الوجود جزءا منه لانا نقول المقسم هو مرتبة الوجود والوحدة معتبرة فى هذا التقسيم ومرتبة الوجود والذى ذكرتم مرتبة مركبة من مرتبتين فان مرتبة احد جزئيه انه عين الوجود ومرتبة الجزء الآخر لا يخلو عن القسمين الآخرين فيخرج عن المقسم بقيد الوحدة فتامل لا علاك رحمه الله عليه

قوله
ولا يخفى على ذي
مسكة الى قوله التي هي حال
الواجب اقول في تقرير ما ذكر معنى كون
وجود الواجب عينه وتحقيق انه ليس وجود الممكنات ۴۴
عينها بهذا المعنى خفاء فان العقل يحكم بان الماهية وجود
ذلك يشك في وجودها بعد تصورها بالكنه ولا يشك في
ذلك عدم زيادة الوجود عليها في الخارج
كما لا يخفى فتطرقون ...
اعلى في الموجودية
ملا جلال
قوله اقول
وانت خبير
بان هذه
القسمة المثلثة
يكون قسمة الشيء
الى نفسه والى قسيمه
اقول يمكن حمل القسمة
على الترديد كما هو الظاهر
من وصفها بمنع الخلو
قوله في الممكنات اذ لو كان
مراده التقسيم لقال في الممكن
لان التقسيم للمفهوم لا للافراد
لا يقال فيكون ترديد الشيء بين
نفسه وغيره لانا نقول مراده انه
الترديد في الماهيات الممكنة يكون على
سبيل منع الخلو ولا يلزم ان يتحقق بعنوان
الامكان ملا جلال رحمه الله

هو عينه اي الذي وجوده عين ذاته فهذا الموجود ليس له وجود مغاير لذاته فلا يمكن تصور انفكاك الوجود عنه بل الانفكاك وتصوره كلاهما محال فلا يخفى على ذي مسكة ان لا مرتبة في الموجودية اقوى من هذه المرتبة الثالثة التي هي حال الواجب تعالى عند جماعة ذوي بصائر ثاقبة وانظار صائبة وان اردت مزيد توضيح لما صور في المراتب الثلث في الموجودية فاستوضح الحال فيما نورده في هذا المثال وهو ان مراتب المضيء في كونه مضيئا ثلث الاولى المضيء بالغير اي الذي استفاد ضوءه من غيره كوجه الارض الذي استضاء بمقابلة الشمس فهنا مضيء وضوء مغاير وشيء ثالث افاده الضوء الثانية المضيء بالذات بضوء هو غيره اي الذي يقتضي ذاته ضوءه اقتضاء بحيث يمتنع تخلفه عنه كجرم الشمس اذا فرض اقتضائها لضوئه فهذا المضيء له ذات وضوء مغاير لذاته الثالثة المضيء بالذات بضوء هو عينه كضوء الشمس مثلا فانه مضيء بذاته لا بضوء زائد على ذاته فهذا اعلى واقوى ما يتصور في كون الشيء مضيئا فان قيل كيف يوصف الضوء بانه مضيء مع ان مضيء المضيء كما يتبادر اليه الاوهام ما قام به الضوء قلنا ذلك المعنى هو الذي يتعارفه العامة وقد وضع له لفظ المضيء في اللغة وليس كلامنا فيه فانا اذا قلنا الضوء مضيء بذاته لم نرد به انه قام به ضوء آخر فصار مضيئا بذلك الضوء بل اردنا به ان ما كان حاصلا ولكل واحد من المضيء بغيره والمضيء بضوء هو غيره اعني الظهور على الابصار بسبب الضوء فهو حاصل للضوء في نفسه بحسب ذاته لا بامر زائد على ذاته بل الظهور في الضوء اقوى واكمل فانه بذاته ظاهر لا خفاء فيه اصلا ومظهر لغيره على حسب قابليته للظهور واذا انكشف لك حال هذه المراتب الثلث في الامور المحسوسة فقس عليها حالها في الامور المعنوية المعقولة ومن البين كما يشهد به بديهة العقل ان واجب الوجود تعالى يجب ان يكون في اعلى مراتب الموجودية لا يمكن انقلابها يعني لا يمكن انقلاب احد هذه المفهومات الثلث الى الآخر بمعنى ان يزول احدها عن الذات ويتصف الذات بالآخر مكانه فيصير الواجب بالذات مثلا ممكنا بالذات وبالعكس وذلك لان ما بالذات يمتنع ان يزول وقد يؤخذ الاولان اي الوجوب والامتناع باعتبار الغير وح يكون القسمة مانعة الجمع بينهما لاستلزام اجتماعهما في ذات واحدة اجتماع الوجود والعدم فيه دون الخلو لانتفائهما عن كل من الواجب بالذات والممتنع بالذات ويمكن انقلابهما اذ الواجب بالغير قد يعدم علته فيصير ممتنعا بالغير وكذا الممتنع بالغير قد يوجد علته فيصير واجبا بالغير ومانعة الخلو بين الثلثة اي الامكان الذاتي والوجوب والامتناع كليهما بالغير في الممكنات اذ الامكان لازم للممكن مع امتناع خلوه عن احد الباقيين لانه لا يخلو الحال عن وجود علته او عدمها وليست مانعة الجمع اذ يجوز الجمع بين الامكان الذاتي واحد الباقيين واقول انت خبير بان هذه القسمة المثلثة يكون قسمة الشيء الى نفسه والى قسيمه ويشترك الوجوب والامتناع في اسم الضرورة وان اختلفا في السلب والايجاب فان الوجوب عبارة عن ضرورة ايجاب المحمول للموضوع والامتناع عن ضرورة سلب المحمول عن الموضوع فانا اذا قلنا ذات الباري تعالى موجود بالوجوب كان معناه ان الوجود ضروري الثبوت له واذا قلنا شريك الباري تعالى موجود بالامتناع كان معناه ان الوجود ضروري السلب عنه وكل منهما يصدق على الآخر

انا نقابلا في الصادق اليه يعني اذا اضيف الوجوب الى الوجود والامتناع الى العدم او عكس فح يصدق كل
منهما على الاخر فيلزم اراده تصادق ما اشتق منهما فان كل ما هو واجب الوجود فهو ممتنع العدم وكل ما
هو ممتنع العدم فهو واجب الوجود وكذا كل ما هو واجب العدم فهو ممتنع الوجود وبالعكس واما حمل
احدهما على الاخر كان يق وجوب الوجود هو امتناع العدم فليس بصحيح الان يقصد به المبالغة في استلزام
كل منهما للاخر وذلك لان وجوب الوجود كيفية لنسبة الوجود الى المهية وامتناع العدم كيفية لنسبة
العدم الى المهية وهاتان النسبتان متغايرتان ذاتا فكذا كيفيتاهما فلا يتصادقان حقيقة نعم يتلازمان
ويتعاكسان اقول لم يرد به تصادق الوجوب المطلق والامتناع المطلق حتى يقال انهما كيفيتان لنسبتين
متغايرتين بل انما اراد تصادق وجوب الوجود وامتناع العدم ماخوذين مع الاضافة الى ما اضيفا
اليه وهما وصفان لذات واحدة متصادقان كالمشتقين منهما فانا اذا قلنا اكرام اعداء زيد اهانة اوليائه
لم يقل هذا الحمل الذي يصح لان الاكرام وصف للاعداء والاهانة وصف للاولياء وهما متغايران وقد
يؤخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين يعني الطرف المخالف فيتم الضرورة الاخرى يعني
ضرورة الجانب الموافق والامكان الخاص ممكن الوجود بالامكان العام اعم من الواجب والممكن الوجود
بالامكان الخاص وممكن العدم بالامكان العام اعم من الممتنع والممكن بالامكان الخاص قيل اراد بعموم
الامكان اما عموم ما اشتق منه كما مر واما العموم بحسب التحقق لما بينا آنفا من امتناع الحمل بين تلك الكيفيات
اقول فيه ايضا ما مر من الكلام وانما نسب الى العام لان العرف العام يستعمل الامكان بهذا المعنى فانهم
يفهمون من الممكن الوجود ما الذي لا يمتنع الوجود ومما الذي يمكن الوجود الممتنع الوجود وكذا يفهمون من
الممكن العدم ما الذي لا يمتنع العدم ومما الذي يمكن العدم الممتنع العدم فقد جعلوا الامكان مقابلا لضرورة
الطرف المخالف فهو سلبها او ما يساوي ذلك السلب والحكماء لما وجدوا الامكان يستعمل في سلب الضرورة
وكان المادة التي لا يكون احد من جانبيها ضروريا احق بهذا الاسم اصطلحوا على تسمية هذه المادة بالامكان
فكان هذا امكانا خاصيا وقد يسمى خاصا والاول عاميا وعاما ايضا لكونه اعم منه مط وقد يؤخذ بالنسبة الى
الاستقبال بمعنى جواز وجود الشيء في المستقبل من غير نظر الى الماضي والحال نظرا الى ان الممكن الحقيقي
المتصف بعدم افتراق الامكان ما لا ضرورة في شيء من طرفيه اصلا ولا شك ان كل ما ينسب الى الماضي او
الحال فانه لا يخ عن ضرورة ما في وجوده او عدمه واظهار الضرورة بشرط المحمول اذ لا بد من تعين وجوده
او عدمه في احد الزمانين وان لم يكن لنا بعينه واما اذا نسب الشيء الى الزمان المستقبل فان لا يتعين انه
يوجد فيه لا في علمنا فقط بل بحسب نفس الامر ايضا وذلك لان تعين احد الطرفين في ذلك الزمان موقوف
على حضوره ولانه لا تعين هناك بايجاب الذات لان الكلام في الممكنات ولا بايجاب الغير لعدم حصوله
بعد ورد بان هذين الوجهين انما يدلان على عدم تعين احد الطرفين في الحال وذلك لا ينافي تعينه في
الاستقبال بل نقول الحوادث مستندة الى علل يجب بها ويمتنع بدونها فان انتهت سلسلة العلل اليها
في المستقبل تعين وجودها والا تعين عدمها ثم ان بعض من اعتبر الامكان الاستقبالي اشترط في كون

الوجود ممكنا في زمان الاستقبال العدم في زمان الحال فان الشيء اذا كان موجودا في الحال لكان وجوده ضروريا بشرط المحمول فلا يكون ممكنا صرفا ورد عليه بان ضرورة وجوده في الحال لا ينافي امكان عدمه في الاستقبال دائما لو وجب الوجود في الحال ضرورة وجوده في الاستقبال لا وجب العدم في الحال ضرورة عدمه في الاستقبال فلا يكون ممكنا صرفا فوجب ان يكون في الحال موجودا ومعدوما معا لانه ممكن في جانبي الوجود والعدم او نقول كما ان الوجود يخرجه الى جانب الوجوب ويشترط الخلو عنه كذلك العدم يخرجه الى جانب الامتناع فيلزم اشتراط الخلو عنه ايضا فيلزم ارتفاع النقيضين واشار المص الى الاول بقوله ولا يشترط العدم في الحال والا اجتمع النقيضان قيل الظاهر ان من اشترط ذلك اراد بالامكان الاستقبالي امكان حدوث الوجود وطريانه في الاستقبال وهو انما يستلزم امكان عدم الحدوث لا امكان حدوث العدم ليلزم اشتراط الوجود في الحال بل لو اعتبر الامكان الاستقبالي في جانب العدم بمعنى امكان طريان العدم وحدوثه يشترط الوجود في الحال من غير لزوم محذور والثلثة اعتبارية لصدقها على المعدوم فان المعدوم الممتنع يصدق عليه انه ممتنع الوجود وواجب العدم والمعدوم الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم واذا صدق هذه الامور على المعدوم يجب ان لا تكون متحققة في الاعيان لاستحالة اتصاف المعدوم بالموجود ومبنى هذا الكلام على ان كلا من الوجوب والامتناع مفهوم واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم واعترض عليه بان صدق الشيء على المعدوم لا يقتضي ان يكون معدوما فان انتفاء بعض جزئيات مفهوم لا ينافي كونه وجوديا بوجود منه بعض الجزئيات كما في ساير الكليات الوجودية ولا استحالة في اتصاف فرد معدوم بمفهوم وجودي بمعنى صدقه عليه فان الفرد المعدوم للانسان يوصف بمفهوم الانسان من غير لزوم محذور نعم لو لم يصدق الشيء الا على المعدوم لوجب كونه معدوما وليس الامر هنا كذلك لصدقها على الموجود ايضا فان الواجب يصدق عليه انه واجب الوجود وممتنع العدم والموجود الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم واستحالة التسلسل يعني لو كان هذه الامور متحققة في الاعيان فاتصاف ماهياتها بوجوداتها لا يخلو عن احد هذه الامور وننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل وهو محذور وفيه نظر لانه انما يلزم التسلسل لو كانت هذه الامور الثلثة باجمعها موجودة في الخارج اما اذا كان بعضها موجودا دون بعض فلا يلزم التسلسل مثلا نختار ان الوجوب موجود قوله فاتصاف ماهيته بوجوده لا يخلو عن احد هذه الامور قلنا نختار ان اتصاف ماهيته بوجوده بالامكان لكن الامكان ليس بموجود في الخارج حتى يلزم التسلسل في الموجودات الخارجية لا يقال يحتمل ان يكون قوله واستحالة التسلسل اشارة الى ضابطة ذكرها صاحب التلويحات وهي ان تكرر كلما نوعه اي يكون اي فرد يفرض منه موصوفا بذلك النوع فيكون مفهومه تارة تمام معناه محمولا عليه بالمواطاة وتارة وصفا عارضا له محمولا عليه بالاشتقاق يلزم ان يكون اعتباريا لانه لا يلزم التسلسل في الامور الموجودة كالقدم والحدوث والبقاء والموصوفية واللزوم والتعين والوحدة و نحو ذلك فان الامكان مثلا لو كان موجودا لكان ممكنا وننقل الكلام الى امكانه ويلزم التسلسل في الامور المترتبة

الموجودة

قوله
واعترض عليه
المراد بالصدق صدقه
حملها اشتقاقا على المعدوم لكنهم
ممكن الوجود اذ لو كان ممكنا لم يكن اتصاف المعدوم
به لان الاتصاف به على فرض كونه ممكن الوجود انما يصدق
بوجوده في الموصوف ووجوده فيه فرع وجوده و
ثم فرض عدمه بالكيف ولو جوز ذلك
لزم تجويز كون المعدومات
متصفة بالسواد
والبياض
وغيرها
من الامور
الثابتة الموجودة
وهو ظاهر البطلان
كما سيذكره
الشارح في شرح قوله
لزم امكان الواجب
لا يقال ما ذكره الشارح
اتصاف الموجود بالسواد
المعدوم وهو ظاهر البطلان
وما نحن فيه هو اتصاف المعدوم
بالسواد المعدوم ولا استحالة
كما سبق من الشارح في بحث
ثبوت المعدوم لانا نقول بانا نريد
ان الزام اتصاف المعدومات الثابتة
بالصفات المعدومة الثابتة ليس بسفسطة
حتى يستغني عن البرهان في ابطاله فلما اقام
البرهان على امتناع ثبوت المعدومات ظهر
بطلانه واتصافها الا اتصاف العرضي ههنا انما
هو على وجه لا يظهر اثاره كما في اتصاف المتخيل
بالصفات المتخيلة وكلامنا في ان المعدوم لا يتصف
بها اتصافا يكون مظهرا للآثار كاتصاف الموجود بها
من غير تفاوت في الاتصاف فان اتصاف المعدومات
والموجودات بالامكان سواء من غير تفاوت اصلا كما
يشهد به البديهة وسيجيء بعضه فيما يليه

الموجودة مما هو حق لانا نقول لا يمكن اجراؤه في الامتناع اذ لا يمكن ان يقال لو كان الامتناع موجودا لكان ممتنعا وفي اجرائه في الوجوب نقول لا نسلم ان الوجوب لو كان موجودا لكان واجبا فان بين الملازمة بانه لو كان ممكنا لزم امكان الواجب لما سيأتي اجيب بما سيأتي ايضا ولو كان الوجوب ثبوتيا اي موجودا في الاعيان لكان ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة الى موصوفها والمفتقر الى الغير ممكن واذا كان الواجب ممكنا لزم امكان الواجب بيان الملازمة من وجوه الاول ان الوجوب لو كان ممكنا والواجب انما يجب به فهو اولى بان يكون ممكنا والجواب انا لا نسلم ان الوجوب امر يجب الواجب به بل هو عين كونه واجبا فليس ثمة علة ولا معلول حتى يكون المعلول اولى بالامكان من علته والثاني انه لو كان الوجوب ممكنا لكان في ذاته جائز الزوال واذا كان وجوب الواجب جائز الزوال لكان الواجب ايضا جائز الزوال لان زوال الوجوب بان لا يقتضي ذاته وجوده واذا جاز ان لا يقتضي جاز ان يزول وجوده فكان ممكنا والجواب انه ان اراد بزوال الوجوب انعدامه بعد كونه موجودا في الاعيان فلا نسلم انه لو كان ممكنا لكان جائز الزوال بهذا المعنى فان من الممكنات ما يستحيل عدمه بعد وجوده كالزمان وذلك لا ينافي امكانه ولا يقتضي وجوبه وان اراد بزواله عدمه مطلقا فلا نسلم قوله لان زوال الوجوب بان لا يقتضي ذاته وجوده فان عدم صفة الوجوب في نفسها لا يستلزم عدم اتصاف الواجب بها حتى يلزم ان لا يقتضي ذاته وجوده فان الصفات قد تكون عدمية مع اتصاف الموصوفات بها في نفس الامر بل في الخارج ايضا ثم عدمها بعد كونها موجودة يستلزم ذلك الخ اقول فيه نظر لان الكلام على تقدير كون الوجوب من الامور العينية لا من الامور الاعتبارية ولا شك ان الامور العينية اذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف المحل الموجود بها ولو جوزنا ذلك لزمنا ان نجوز كون الجسم ابيض بالبياض المعدوم ومتحركا بالحركة المعدومة الى غير ذلك وذلك سفسطة ظاهرة البطلان والحق في الجواب ان يقال اذا كان الوجوب موجودا فذات الواجب كما يقتضي وجود نفسه يقتضي وجود وجوبه ايضا في الوجوب وان كان جائز الزوال نظرا الى ذات الوجوب لكونه ممكنا بالذات لكنه ممتنع الزوال بالنظر الى ذات الواجب فلا يلزم جواز زوال الواجب بالنظر الى ذاته اذ لا يلزم خلو الذات عن الوجوب وانما يلزم لو لم يقتض ذات الواجب وجوبا لوجوده الثالث ان الوجوب صفة لازمة لذات الواجب ولا شك ان عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم فلو امكن عدم الوجوب لامكن عدم الواجب ضرورة ان امكان الملزوم ملزوم لامكان لازمه واذا امكن عدم الواجب كان الواجب ممكنا والجواب ان الوجوب سواء كان موجودا او معدوما لازم لذات الواجب فلا يكون عدمه ملزوما لعدم الواجب اقول يرد عليه مثل ما مر من ان ذلك لا يتصور بعد فرض كون الوجوب من الامور العينية والصواب ان يمنع استلزام امكان الملزوم لامكان اللازم فان عدم الاول ممكن لذاته ولازمه اعني عدم الواجب ممتنع لذاته وبوجه اخر لو كان الوجوب موجودا لكان ممكنا لما ذكرنا فيحتاج الى سبب متقدم عليه بالوجود والوجوب ضرورة ان الشيء ما لم يكن موجودا واجبا بالذات او بالغير لم يصلح سببا لوجود شيء اخر فذلك الوجوب ان كان نفس هذا الوجوب لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره نقلنا الكلام اليه وتسلسل وايضا لو كان الوجوب موجودا وهو وصف عارض للواجب لزم تقدم وجود الواجب على الوجوب ضرورة تقدم المعروض على العارض ولو

بالذات لكن الوجوب سابق على الوجوب سبقا ذاتيا لانه يصح ان يق اقتضى ذاته وجوده فوجد ولما كان هذا الدليل بعينه جاريا في الامكان والوجود والحدوث والذاتية وامثالها من الصفات التي لا تتاخر عن وجود موصوفاتها جعله صاحب التلويحات قانونا في ذلك فقال كل ما لا يجب من الصفات تاخرها عن وجود الموصوفات يجب ان تكون اعتبارية اذ لو كانت وجودية لوجب تاخرها عن وجود موصوفاتها ضرورة تقدم المعروض على العارض واحتج المخالف بانه لو كان عدميا لزم محالات الاول لكون العدم مقتضيا للوجود وذلك لان الوجوب عبارة عن اقتضاء الوجوب لكن العدم مناف للوجود فيستحيل ان يقتضيه اقول والجواب انه معدوم لا عدم واقتضاء لا مقتض ولا استحالة في ان يكون مفهوم معدوم في الخارج عبارة عن اقتضاء امر موجود فضلا عن امر معدوم في الخارج هو الوجود على ما مر من ان الوجود ليس بموجود في الخارج الثاني ان لا يكون الواجب واجبا الا اذا اعتبر العقل وجوبه اذ لا تحقق للعدميات في نفسها انما تحققها باعتبار العقل اياها لكن الواجب واجب وان لم يعتبره العقل بل لو فرض عدم العقول كلها لا يتصور ان يوجد منها اعتبار الوجوب وفرض قطعا لم يخرج الواجب عن كونه واجبا والجواب ان اتصاف الذات بصفة في الخارج او في نفس الامر لا يقتضي كون تلك الصفة موجودة في احدهما على ما مر تحقيقه الثالث ارتفاع النقيضين وذلك لان الوجوب نقيضه اللاوجوب وهو عدمي لكون العدم جزء منه وما هو جزؤه معدوم فهو معدوم فاذا كان الوجوب ايضا معدوما لارتفع النقيضان والجواب ان المستحيل ارتفاع النقيضين في الصدق بان لا يصدق شيء منهما في نفس الامر لا ارتفاعهما بحسب الوجود الخارجي بان لا يكون شيء منهما موجودا في الخارج فان قيل قد تقرر في مباحث التقابل ان التقابل بينهما اي بين المتقابلين اما وجوديان معا كالمتضادين والمتضايفين واما احدهما وجودي فقط كالسلب والايجاب والعدم والملكة وان التناقض انما هو بين السلب والايجاب فعلم انه لا بد في المتناقضين ان يكون احدهما وجوديا وذلك مناف لما ذكرتم قلنا سنبين في مباحث التقابل جواز كونهما عدميين على ان معنى الوجودي هناك ما ليس السلب جزء من مفهومه سواء كان موجودا في الخارج او لا والمراد بالوجودي ههنا هو الوجود الخارجي فلا منافاة واعلم ان الوجهين الاخيرين يمكن اجراؤهما في كل ما ادعى اثبات كونه وجوديا من الصفات الاعتبارية التي يتصف بها الاشياء في نفس الامر كالامكان والامتناع والحصول والقدم والحدوث وغيرها فينتقضان بما هو عدمي بالاتفاق كالعمى مثلا ولو كان الامتناع ثبوتيا لكان ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة الى موصوفها فكان موصوفها اولى بان يكون ممكنا وليس الممتنع ممكنا ويمكن الجواب بانا لا نسلم ان الموصوف بالصفة الممكنة اولى بان يكون ممكنا لم لا يجوز ان يكون ممتنعا بنفسه ممتنع العدم وايضا لو كان الامتناع ثبوتيا لزم وجود الممتنع ضرورة وجود الموصوف عند وجود الصفة فيندفع بان يقال ذات الواجب موصوف بامتناع العدم فلا دلالة لهذا الدليل على ان امتناع العدم ليس موجودا وجوديا من الامتناع وهو امتناع العدم انما ثبت للواجب ويكفي في كون مفهوم الامتناع وجوديا لما سبق من ان كون المفهوم وجوديا لا يقتضي كون جميع افراده

قوله ويمكن الجواب بانا لا نسلم ان الموصوف بالصفة الممكنة اولى بان يكون ممكنا اي اقول قد تراءى بتفصيله وقد يوجد في بعض ٣٨ النسخ بعد قوله لم لا يجوز ان يكون ممتنعا زيادة هي قوله اعني ممتنع العدم ولا حاجة اليه بل لعله سهو من تصرف الناظرين في الشرح فان ما هو ممتنع العدم واجب فقط الى مقصوده بقوله كان موصوفها اولى بان يكون ممكنا الامكان العام المقيد بطرف الوجود فيشمل الوجوب فلا يرد ذلك عليه على انه لو اراد الامكان الخاص لكان منعا لا يضر اذ على هذا التقدير يلزم وجوب الممتنع وهو افحش فلا يلزم كل

افراده موجودة وهذا بناء على ان الامتناع مفهوم واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم كما ان الوجوب كذلك على ما اختاره المصنف والحق ان المراد بهما كلما اطلقا فى مباحث هذا الفن هو وجوب الوجود وامتناع الوجود ولو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على امكانه بالوجود ضرورة تقدم الموصوف على الصفة بالوجود ولو بالذات لكن وجود الممكن متاخر عن امكانه بمراتب لانه يقال امكن فاحتاج الى المؤثر فاوجد فوجد وهذا من فروع القانون المذكور لصاحب التلويحات كما اشرنا اليه واحتج المخالف بانه لو كان عدميا لم يكن فرق بين الامكان ونفيه لان نفى الامكان عدمى بلا شبهة والامكان ايضا فرضناه عدميا ولا تمايز بين الاعدام لكن نفرق بالضرورة بين الامكان ونفيه واجاب المصنف حيث قال والفرق بين نفى الامكان والامكان المنفى اى الامكان الذى فرضناه منفيا لا يستلزم ثبوته لما بينا من ان الاعدام قد تتمايز وانما فسرنا الامكان المنفى بما فسرناه دفعا لما اورد عليه من ان الخصم لم يدع استلزام عدمية الامكان لعدم الفرق بين نفى الامكان والامكان المنفى حتى يلزم من الفرق بينهما ثبوت الامكان بحكم استلزام نقيض التالى لنقيض المقدم فان الفرق بين نفى الامكان والامكان المنفى غير ثابت على ما زعمه بناء على ان الاعدام لا تتمايز عنده فلا يكون استثناء نقيض التالى صادقا عنده اذ على ما ذكرنا يكون التالى عدم الفرق بين نفى الامكان والامكان المنفى بحسب الفرض لا بحسب الواقع والخصم يدعى ثبوت الفرق بينهما حتى يظهر ان الفرض غير مطابق للواقع وفائدة وصف الامكان بالمنفى فرضا مع صحة الكلام بدونه اظهار الملازمة لانه بهذا الفرض يندرج هو ونفيه تحت الاعدام التى لا تمايز فيها قيل يمكن ان يقرر الدليل هكذا وهو انه لو لم يكن فرق بين الامكان المنفى ونفى الامكان لكان الامكان ثبوتيا لكن المقدم حق لعدم التمايز فى الاعدام فالتالى مثله بيان الملازمة انه لو لم يكن ثبوتيا على ذلك التقدير لكان عدميا فيلزم ان يكون الممكن لا امكان له اذ التقدير عدم الفرق بين الامكان المنفى ونفى الامكان واذا تحقق الاول اعنى الامكان المنفى تحقق الثانى اعنى نفى الامكان لكن كون الممكن مما لا امكان له تناقض وح لا يكون لفظ المنفى مستدركا وتقرير الجواب انا نمنع تحقق المقدم وما ذكر فى بيانه غير تام بل المتحقق نقيضه وهو الفرق بين نفى الامكان والامكان المنفى اقول ولا يخفى ان هذا القائل وان دقق فى دفع الاستدراك لكن كلام المصنف بعيد عن هذا التوجيه لانه صريح فى منع الملازمة كما لا يخفى وهذا الجواب منع لاستثناء عين المقدم فاين هذا من ذاك والوجوب شامل للذاتى اى الذى يستند الى الذات من غير التفات الى امر اخر وغيره اى الذى حصل للذات باعتبار غيره وكذا الامتناع شامل للامتناع بالذات و الامتناع بالغير شامل للامتناع بالذات والامتناع بالغير ومعروض ما بالغير منهما ممكن اى الوجوب بالغير والامتناع بالغير انما يعرضان للممكن بالذات دون الواجب بالذات والممتنع بالذات فان الممكن اذا وجد علته عرض له الوجوب بالغير واذا عدم علته عرض له الامتناع بالغير واما الواجب بالذات فيمتنع ان يعرض له الوجوب بالغير لئلا تتوارد علتان اعنى الذات والغير على معلول واحد شخصى هو وجوب ذلك الواجب ويمتنع ايضا ان يعرض له الامتناع بالغير والا لكان موجودا ومعدوما معا فى حالة واحدة وهو مح وكذا الممتنع بالذات لا يمكن ان يعرض له الوجوب بالغير والامتناع بالغير بعين ما ذكر فى الواجب ولا ممكن بالغير لما تقدم فى القسمة الحقيقية من امتناع انقلاب

قد
ولهذا ان الوجود
بالذات يلح لا يلزم
من وجود امتناع معدوم وجه
الامتناع المبحوث عنه ههنا نفى امتناع
الوجود فلا يتم الا اذا فاع مطلقا
قوله لانا نقول يجوز ان يكون ذلك لغيره جاز ان يقول
انت خبير بان امتناع الانقلاب ح يكون
بالغير ويكون بالنظر الى ذات الشئ
ممكنا منه خلف طاهر الملال

قوله لانه لا يلزم
من قطع النظر
الخ ظاهر ان
مراده انه على
تقدير انتفاء
الغير يرتفع امكانه
ويتصف بالامتناع
ليس عزيزا فى كلامهم
ظاهر الملال

قوله لانه صريح فى منع
الملازمة اقول انت تعلم
ان الملازمة التى ادعاها
المستدل ما هى بين عدم
الفرق والثبوت لا بين الفرق
والثبوت وكلام المصنف يدل على
منع الملازمة بين الفرق والثبوت
وهو غير الملازمة التى ادعاها المستدل
فيصير اجنبيا عن البحث خارجا عن
التوجيه والظاهر ان مقصود القائل ان
المراد ان المحقق نقيض المقدم وهو الفرق
وهو لا يستلزم ثبوت الامكان فليس كلام
منعا للملازمة بل منعا لثبوت المقدم وقوله
تحقق نقيضه الى اخره رد عليه انه لا يستلزم
مدعى الخصم ثم اورد عليه ان دلالة هذه
العبارة على ثبوت الفرق بينهما غير ظاهر بل صريحها
ان مجرد هذا الفرق لا يستلزم الثبوت وتوضيحه
هذا التوجيه انه يق ان الفرق بين نفى الامكان والا
مكان المنفى فلا يلزم ثبوته كما لا يخفى

احد الاقسام الثلثة الى الاخر فانه لو كان ممكن بالغير فهو اما واجب بالذات او ممكن بالذات او ممتنع بالذات لظهر الحصر والاقسام باسرها باطلة والا يلزم الانقلاب انما على تقدير كونه واجبا بالذات او ممتنعا بالذات فظاهر واما على تقدير كونه ممكنا بالذات فلان الثابت بالغير يرتفع بارتفاعه فلو كان ممكنا بالغير فاذا قطع النظر عن الغير ارتفع عنه امكانه فلا يكون ممكنا بالذات بل واجبا او ممتنعا بالذات ويلزم الانقلاب اقول فيه بحث لانه لا يلزم من قطع النظر عن الغير ارتفاع امكان الممكن بالغير بل انما يلزم من ارتفاع الغير ولعل ذلك الغير لا يرتفع فلا يرتفع امكان الممكن بالغير فلا يلزم الانقلاب لانه يجوز ان يرتفع ذلك الغير فيجوز ان يرتفع امكان الممكن بذلك الغير فيجوز الانقلاب الخ لكن امكان المرجح كنفسه لانا نقول يجوز ان يكون ذلك الغير واجبا فلا يمكن ارتفاعه المفضي الى ارتفاع الامكان المفضي الى الانقلاب قيل لو سلم كان اللازم ارتفاع امكانه الحاصل من الغير لا ارتفاع امكانه المستند الى ذاته اقول فيه بحث لان استواء الوجود والعدم بالقياس الى ذات واحد لا يتصور فيه تعدد اصلا كما يظهر بالتامل الصادق فالصواب ان يقال لو ثبت للشي نظرا الى ذاته لا يثبت له بالنظر الى غيره فاستواء الوجود والعدم بالقياس الى ذاته لما كان ثابتا له لذاته لم يتصور ثبوته له بواسطة الغير والا توارد علتان على معلول واحد شخصي اذ لا تعدد في مفهوم ذلك الاستواء بالنظر الى شي واحد كما يظهر بالتامل الصادق فان قيل لم لا تلزم من جريان الوجوب والامتناع بالغير على الممكن بالذات الانقلاب ولزم من جريان الامكان بالغير على الواجب بالذات والممتنع بالذات الانقلاب قلنا الممكن بالذات لما لم يقتض الوجود والعدم وكل منهما بالنسبة اليه على السواء فاذا وجد علة احد الطرفين فوجب وامتنع به لم يصر الممكن بالذات غير ممكن بالذات فلم يلزم الانقلاب اما الواجب بالذات لما اقتضى الوجود بالذات فلو طرء عليه الامكان بالغير لما ابقى الوجود واجبا والا لم يطرء عليه الامكان واذا لم يبق الوجود واجبا فقد زال مقتضاه فيلزم الانقلاب وكذا القول في الامتناع فان قيل لم لا يجوز ان لا يكون الوجود واجبا بالنظر الى الغير ويكون واجبا بالنظر الى الذات قلنا لو جاز ذلك لجاز عدمه بالنظر الى الغير فيجوز زواله بالذات بسبب الغير فيلزم الانقلاب وحاصل الكلام ان الامكان بالغير ينافي الوجوب الذاتي فلو طرء عليه لزال الوجوب ولزم الانقلاب وكذا الكلام في الامتناع واما الوجوب بالغير والامتناع بالغير فلا ينافيان الامكان الذاتي فلا يلزم من طريانهما عليه زوال الامكان ولا يلزم الانقلاب اقول الحق ان ارتداد الامكان بالغير قياسا على الوجوب بالغير والامتناع بالغير ان لا يقتضي الغير وجود الماهية ولا عدمها كما ان الوجوب بالغير ان يقتضي الغير وجودها والامتناع بالغير ان يقتضي الغير عدمها فلا شك انه لا ينافي الوجوب الذاتي ولا الامتناع الذاتي فلا يلزم من طريان الامكان بالغير زوالهما حتى يلزم الانقلاب فان عدم اقتضاء الغير لوجود الماهية لا ينافي اقتضاء الماهية لوجود نفسها بل يلزمه لان الماهية اذا اقتضت وجودها يلزم ان لا يقتضيه غيرها والا لكان واجبا بالغير ايضا وقد مر ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير وكذا عدم اقتضاء الغير عدم الماهية لا ينافي اقتضاء الماهية عدم نفسها بل يلزمه لان الماهية اذا اقتضت عدمها يلزم ان لا يقتضيه غيرها والا لكان ممتنعا بالغير ايضا وقد مر ان الممتنع بالذات لا يكون ممتنعا بالغير انما الكلام في ...

الوجود لذاته فهو اعم من ان يكون انتفاء الضرورة الذاتية مطلقا لذاته او لغيره فعلى تقدير ان يكون معلولا لغيره لا يلزم الانقلاب لانه ليس داخلا في الواجب لذاته والممتنع لذاته وانما يلزم لو ثبت ان الشي لا بد ان يكون احد طرفيه ضروريا لذاته

ويمكن اثباته بانه لو كان معلولا لغيره لكان الموجب ذاته جاريا ان يكون ممكنا وان يكون واجبا لذاته او ممتنعا لذاته شيء على التناقض واجبا يكون على تقدير عدم تاثير الغير فيه واجبا بذاته او ممتنعا بذاته وكلاهما مستحيلان لان حاصل تاثير الغير فيه مغاير لذاته ولا معنى لكون الشي بسبب الغير واجبا بذاته او ممتنعا بذاته هذا والاشبه ان الصعاب احق ان

الشي قد يكون واجبا لغيره او ممتنعا بغيره مع انه

ممكن بحسب الذات بين ان مثل ذلك لا يجوز في الامكان بان يكون ... واجب بذاته فقد تحقق الامكان بالغير في الواجب بالذات على سوا تحقق الوجوب بالغير والامتناع بالغير في الممكن بالذات قلت

ما يجب للواجب بالذات هو وجود ذاته ومع هذا الاعتبار وجودا

باق على وجوبه الذاتي فان الواجب من هذه الحيثية يجب وجود ذاته بذاته نعم لا يجب وجود ذاته المقيدة بالحيثية وهو غير واجب بذاته فما هو واجب بذاته لم يصر ممكنا بالغير بخلاف الممكن اذا صار واجبا او ممتنعا لغيره فان الممكن الماخوذ مع وجود العلة مثلا يجب وجوده ... مع قطع النظر الى ذاته فقد صار نفس ما هو ممكن بذاته واجبا بغيره فتدبر

مع الامكان الذاتي ففصل ان اريد بالغير غير للهيئة مطلقا فلا يمكن اجتماع الامكان بالغير مع الامكان الذاتي لان الممكن اما موجود فيكون واجبا بالغير او معدوم فيكون ممتنعا بالغير فلا يكون ممكنا بالغير وان اريد بالغير الغير المعين فيحتمل ان يقتضي ذلك الغير وجود ذلك الممكن فيكون واجبا بالغير او يقتضي عدمه فيكون ممتنعا بالغير او لا يقتضي ذلك الغير وجوده ولا عدمه فح يكون ممتنعا بالغير وان اريد بالامكان بالغير ان يقتضي الغير تساوي نسبة المهية الى الوجود والعدم فلا كلام في انه ينافي الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي ايضا فانه لا سترة فيه فلا يكون الواجب بالذات ممكنا بالغير وكذا الممتنع بالذات لا يكون ممكنا بالغير والممكن بالذات ايضا لا يكون ممكنا بالغير لما بينا من لزوم توارد العلتين على المعلول الواحد وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى المهية وعلتها وعند اعتبارهما اي الوجود والعدم بالنظر اليهما اي المهية وعلتها يثبت ما بالغير اي الوجود والامتناع بالغير يعني ان الامكان انما يعرض للمهية من حيث هي هي لا ماخوذة مع وجودها ولا ماخوذة مع عدمها وكذا غير ماخوذة مع وجود علتها وعدمها فان امكان نسبة بين المهية من حيث هي وبين الوجود والعدم اما اذا اخذت المهية مع الوجود فان نسبتها ح يكون الى الوجود بالامتناع لا بالامكان ويسمى ذلك امتناعا لاحقا وكلاهما يسمى ضرورة بشرط المحمول واذا اخذت مع وجود علتها كانت واجبة ما دامت العلة موجودة ويسمى ذلك وجوبا سابقا واذا اخذت مع عدم علتها كانت ممتنعة ما دامت العلة معدومة ويسمى ذلك امتناعا سابقا فكل موجود ممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق وكلاهما وجوب بالغير وكل معدوم ممكن محفوف بامتناعين سابق ولاحق وكلاهما امتناع بالغير ولا منافاة بين الامكان الذاتي والغيري اي الوجوب بالغير والامتناع بالغير لما مر بيانه نقلا وكل ممكن العروض ممكن ذاتي اي كان ان الوجود اما وجود الشيء في نفسه كوجود الجسم مثلا واما وجوده لغيره كوجود السواد للجسم مثلا كان الامكان ايضا امكان وجود الشيء في نفسه وامكان وجوده لغيره والمدعى ان كل ما هو ممكن الوجود لشيء اخر فهو ممكن الوجود في حد ذاته اذ لو كان ممتنع الوجود في حد ذاته لامتنع وجوده لغيره ولو كان واجب الوجود في حد ذاته لما امكن حلوله في غيره فظهر ان امكان وجود شيء لاخر فرع لامكان وجوده في نفسه اقول هذا مخالف لما تقرر من ان وجود شيء لاخر في الخارج لكنه لا يقتضي وجود ذلك الشيء فيه فان العمى مثلا موجود لزيد في الخارج مع انه غير موجود فيه فليس كل ممكن الوجود لاخر ممكن الوجود في نفسه كالعمى مثلا فانه ممكن الوجود لزيد في الخارج وان لم يكن ممكن الوجود في نفسه ويمكن ان يق ليس مراد المص بممكن العروض ما يكون ممكن الوجود لشيء اخر على اي وجه كان بل هو ممكن الحلول في شيء اخر اما حلول الاعراض في محالها او حلول الصور في موادها ولا عكس اي ليس كل ما هو ممكن الوجود في ذاته ممكن الوجود لشيء اخر فان الشيء قد يكون ممكن الوجود في ذاته وممتنع الوجود لغيره كالمفارقات فانها لا يمكن حلولها في غيرها حلول الاعراض في موضوعاتها لانها جواهر ولا حلول الصور في هيولياتها لانها مجردة واذا لاحظ الذهن الممكن موجودا طلب العلة وان لم يتصور غيره اختلفوا في ان علة افتقار الممكن الى المؤثر

قوله وعند اعتبارهما اي الوجود والعدم بالنظر اليهما اقول فيه بحث لانه قد صرح ايضا بان الوجوب بشرط الوجود وجوب بالغير ولا شك انه يشمل الواجب بالذات ايضا اذا اخذ مع الوجود وقد صرح بذلك فيما بعد بقوله لا يخ عنه في تحقيقه فعليه فيلزم ان يكون الواجب بالذات واجبا بالغير وهو ينافي قوله معروضها بالغير منهما ممكن فلا بد من تخصيص ما بالغير بالسابق واما ما يسط او حيث حكم بالتلازم للامكان والثاني ظاهر وكيف لا واللاحق لو لم يكن بالغير فظ انه ليس بالذات لزم الواسطة بين الذاتي والغيري ملا جلال قوله ولا حلول الصور في هيولياتها اقول البرهان انما قام على وجود جواهر مجردة عن المادة الجسمانية اذا عن مطلق المحل اذ لم يقم برهان على امتناع حلول تلك الجواهر بعضها في بعض بل ذلك محتمل كما هو المشهور وسينقله الشارح عن الامام في تقسيم الجواهر فالتجرد لا ينافي حلولها في المحل مطلقا والا ورد التقسيم الهيولى والاجسام فانها ممكنة في ذاتها غير ممكنة الحلول في غيرها وكذا المحل الاخير والمركب من الحال والمحل في الجواهر المجردة على تقدير جواز الحلول فيها وسيجيء لهذا المقام تحقيق فانتظره ملا جلال دواني رحمة الله عليه
مم

ويسمى ذلك وجوبا لاحقا واذا اخذت مع العدم يكون نسبتها الى الوجود بالامتناع ويسمى ذلك امتناعا لاحقا

ما ذا فذهب الجمهور الى انها الامكان وجماعة من المتكلمين الى انها الحدوث وقيل الامكان مع الحدوث
شطرا وقيل شرطا واختار المصنف مذهب الجمهور واحتج عليه بان العقل اذا لاحظ كون الشئ بحيث يتساوى طرفا
وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته حكم بانه لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا لامر مغاير للممكن يرجح احدهما على الاخر وهو
العلة سواء لاحظ في تلك الحالة امرا اخر غير هذا التساوي مثل كون وجوده مسبوقا بالعدم او لم يلاحظ ولا
يتوهمن من هذا الكلام ان المقصود اثبات ان الامكان علة للتصديق بحاجة الممكن الى المؤثر لا انه علة لها بحسب
نفس الامر بل المقصود ان العلم بامكان الشئ يستلزم العلم بافتقاره الى المؤثر فيقتضي ان يكون الامكان علة للافتقار
واعترض عليه بان العلم بالمعلول قد يستلزم العلم بالعلة او بمعلول اخر لها والجواب انه يجب العلم بان الاوسط
ملزوم للاكبر لان اشتراط العلم بالكبرى الكلية فالمعلول لما جاز ان يكون له علل متعددة لم يصلح لان
يستدل بوجوده على وجود واحد من علله واما احد معلولي علة بالنسبة الى معلولها الاخر فانما يعلم
كونه ملزوما للاخر بعد ان يعلم انه صدر عن علة الاخر اذ يجوز ان يكون لكل منهما علل متعددة فيجوز ان يصدر
احدهما عن علة والاخر عن علة اخرى وح لا لزوم بينهما لا يقال بعد العلم بتحقق العلة فالاستدلال بالعلة
على المعلول لا باحد المعلولين على الاخر لانا نقول قد يكون لزوم بعض المعلولات لعللها بينا لا يحتاج
الى وسط ولزوم بعضها خفيا لا يتوصل اليه الا بالبعض الاخر البين لزومه فتقريره ان مجرد العلم بوجود احد
المعلولين من غير انضمام امر اخر اليه لا يستلزم العلم بوجود معلول اخر لكن مجرد العلم بالامكان يستلزم العلم
بالافتقار فعلمنا انهما ليسا معلولي علة واحدة على انا نقول البديهة تشهد بان افتقار الممكن انما لامكانه او لحدوثه
على معنى ان علة الافتقار ليست خارجة عنهما فلما استلزم العلم بالامكان وحده العلم بالافتقار علم انه
العلة وان الحدوث ليس معتبرا في العلية لا استقلالا ولا جزء ولا شرطا اقول الاولى في اثبات هذا المطلب
ان يقال ان العقل يحكم بان الممكن يتساوى طرفا وجوده وعدمه فاحتاج الى مرجح يرجح احد طرفيه المتساويين على
الاخر والحكم بان احد المتساويين لا يترجح على الاخر الا بمرجح ضروري يجزم به الصبيان بل هو مركوز في طبايع
البهايم ولذلك تراها تنفر من صوت الخشب هذا الترتيب العقلي الذي هو مؤدى لفظة الفاء بين الامكان
والحاجة هو المراد بالعلية في نفس الامر فالامكان علة للحاجة في نفس الامر وقد يتصور وجود الحادث ولا
يطلب اراد ابطال مذهب من قال علة الحاجة هو الحدوث يعني انا نتصور حدوث الممكن ولا يحصل لنا
اراد ابطال مذهب من قال علة الحاجة هو الحدوث يعني انا نتصور حدوث الممكن ولا يحصل لنا العلم
بافتقاره الى المؤثر ما لم نلاحظ امكانه حتى لو فرض حادث واجب بالذات وان كان محالا لا يحكم باستغنائه
عن المؤثر ثم الحدوث كيفية الوجود فليس علة لما تقدم عليه بمراتب هذا ابطال المذاهب المخالفين باسرها وتقريره ان
الحدوث كيفية الوجود لكونه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيتاخر عن الوجود المتاخر عن الايجاد المتاخر
عن الحاجة لان الشئ اذا لم يحتج في نفسه الى مؤثر لم يتصور تاثيره فيه كما في الواجب والممتنع والحاجة متاخرة عن علتها فلزم على
تقدير كون الحدوث علة للحاجة او جزء لها او شرطا لها تقدمه على نفسه بمراتب اربع على التقدير الاول والثالث وخمس على تقدير
الثاني لان جزء العلة متقدم عليها وعورض بان الامكان صفة للممكن بالقياس الى الوجود فيكون متاخرا عن الوجود فلا يكون علة للافتقار

قوله
فانا نقول قد يكون
لزوم بعض المعلولات لعللها
اقول الظ ان يبدل اللزوم بالاستلزام
لان الاستدلال بالمعلول على العلة يتوقف على استلزامه
لها لا لزومها لها كما لا يخفى ثم اقول اذا جاز كون
بعض المعلولات مستلزما لعللها
لزوما بينا فيستلزم العلم
بذلك
البعض من
غير خفية
العلم بتحقق
العلة فيجوز ان
يكون الامكان معلولا
للافتقار ومستلزما له
باللزوم البين فيستلزم
العلم به العلم بالافتقار
فلا يتم الاستدلال على كون
الامكان علة للافتقار بما ذكره
فلا طائل قوله ولذلك تنفر
من صوت الخشب فانه يدل على
انه ارتكز في طبعها ان حدوث الصوت
الحادث عن الكون بدون مرجح يقتضي
وجوده وهو الخشب اذ لو جاز عندها
ترجح احد المتساويين بدون مرجح لجاز
وجود ذلك الصوت بدون الخشب بل بدونه
بالقضية مطلقا فلا يستلزم وجود الصوت
وجود العلة فلا تنفر فلا طائل قوله فان عورض
بان الامكان اقول الظ ان يقول نوقض فانه
لا يدل على نقيض المدعى بل على نقيض مدعى اخر
لهم فالدليل جار فيه مع تخلف المدعى عنه اهم فلا طائل
قوله واجيب بان الامكان اقول الحقيقة ان الحدوث
كيفية النسبة الفعلية فيتاخر عن الاتصاف الفعلي
بخلاف الامكان فانه كيفية النسبة مطلقا فان
قلت النسبة الفعلية ايضا ممكنة قلت نعم
لكن يتوقف اتصافها بالامكان
على تحققها بالفعل
بخلاف
اتصافها
بالحدوث فلا
طائل اه

... المتقدم عليها ... بان الامكان م

متاخر عن الماهية نفسها وعلى مفهوم الوجود ايضاً لكونه كيفية للنسبة بينهما لكنه ليس متاخراً عن كون الماهية موجودة ولهذا يوصف الماهية ووجودها بالامكان قبل اتصافها بالوجود واما الحدوث فلا يوصف به الماهية ولا وجودها الاحال كونها موجودة ولا شك في تاخره عن الايجاد ولهذا صح ان يقال وجد فحدث بذلك يتم المطلوب سواء قلنا بتاخره عن الوجود ايضاً اولا ولا يتصور الاولوية لاحد الطرفين بالنظر الى ذاته يعني لا يجوز ان يكون احد طرفي الممكن راجحاً على الطرف الاخر رجحاناً ناشياً عن ذات الممكن غير منته الى حد الوجوب او الامتناع حتى يجوز ان يوجد ممكن بذلك الرجحان من غير احتياج الى غيره فينسد باب اثبات الصانع اقول لانه مع ذلك الرجحان لو لم يجز وقوع الطرف المرجوح نظراً الى ذات الممكن لم يكن ممكناً ما فرضناه ممكناً ولو ولو جاز وقوعه نظراً الى ذاته لجاز رجحانه على الطرف الراجح نظراً الى ذاته اذ لا يتصور الوقوع بدون الرجحان لكنه لا يجوز لما فانه مقتضى ذات الممكن وهو رجحان الطرف الراجح واستدل بانه لو تحقق اولوية احد الطرفين لذاته فان لم يكن طريان الطرف الاخر كان ذلك الطرف ممتنعاً فيكون الطرف الراجح واجباً وقد فرضناه ممكناً وان امكن طريان الطرف الاخر فاما لا لسبب فيلزم ترجح المرجوح بلا سبب او بسبب فان لم يصر ذلك الطرف اولى به لم يكن السبب سبباً وان صار يلزم مرجوحية الطرف الاولى لذاته فيزول ما بالذات وهو ممتنع واعترض عليه اما اولاً فبان قبل المفروض هو ان ذات الممكن بانفراده يقتضي رجحاناً غير منته الى حد الوجوب مع ذلك يجوز ان يكون ذلك الرجحان المستند الى الذات مقتضياً للوجوب فيكون الراجح واجباً من حيث انه راجح والمرجوح ممتنعاً من حيث انه مرجوح فيكون الذات بواسطة ذلك الرجحان يقتضي الوجوب والامتناع والخلف انما يلزم ان لو اقتضاهما الذات بانفراده ولا شك ان اقتضاء الذات بانفراده غير اقتضائها بواسطة معلول له فلا خلف لاهلا ولا اصلا فان قلت اذا كانت الذات مع الرجحان المستند اليه مقتضياً لوجوب الوجود كان الذات واجباً لا ممكناً وقد فرضناه ممكناً هف قلت الواجب على ما لزم من القسمة هو الذي يجب وجوده اذا التفت اليه مع قطع النظر الى غيره وههنا قد وجب وجوده مع الالتفات الى غيره وهو الرجحان الناشي من الذات من حيث هي فلا يلزم ان يكون واجباً واجيب بان الذات مع الرجحان المستند اليه اذا كان مقتضياً لوجوب الوجود كان الذات مبدأ لاستحالة انفكاك الوجود عنه قطعاً ولا نعني بالواجب الا هذا واعتبار تلك الواسطة المستندة اليه بذاته لا يقدح في ذلك قطعاً ولو لم تكن مستندة اليه لكانت قادحة فيه وما قيل من ان الواجب ما يجب له الوجود من غير التفات الى غيره فقد اريد به غير يكون الالتفات اليه قادحاً في كون الذات مبدأ لاستحالة انفكاك الوجود عنه فان ما يكون كذلك فهو في حكم ما لا يلتفت فيه الى غيره اصلا واما ثانياً فبان قيل ان السبب انما يجعل مسببه اولى اذا كان السبب واقعاً اذ لو اقتضى ذات السبب مع قطع النظر عن وقوعه اولويته لكان كل واحد من طرفي الممكن اولى في زمان واحد لذاتيهما من احتياجهما الى سببين ذاتيهما وح نقول جاز ان لا يقع سبب الطرف المرجوح اصلا فلا يصير المرجوح اولى فلا يزول الاولوية المستندة الى الذات لا يقال يكفينا امكان وقوع السبب فانه يستلزم امكان زوال ما بالذات وهو محال لانا نمنع امكان سبب الممكن فانه كما جاز ان يكون علة الممكن

قوله واما الحدوث فيوصف به الماهية اقول هذا انما يتم اذا كان مراده كون الحدوث بالفعل علة للحاجة فلا يسمع ان نقول لعاقل انا لو اردنا ان علة الحاجة كونه بحيث لو وجد لكان حادثاً فلا لان هذه الحيثية لا يتاخر عن الوجود فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه وما قيل من انه اذا فسر الحدوث بذلك يلزم ان يكون الممكن المعدوم حال عدمه حادثاً لما كان ممكناً هف واقول بانه مدفوع لانه انما يلزم جواز اطلاق الحادث عليه بمعنى الحيثية المذكورة

ولا فساد فيه ولا يتوهم ان ذلك الاصطلاح جديد مرسا فيه في المعنى الاصطلاحي نظير ذلك ان قدماء الحكماء فسروا الجوهر بالموجود لا في موضوع ثم فسر المتاخرون مفهوم الموجود لا في موضوع بما هو بحيث لو وجد لكان لا في موضوع وليس هذا اصطلاحاً جديداً في الموجود لاطلاق عليه الاول

قوله لكنه لا يجوز لما فانه اقول هذا انما يتم لو كان اقتضاء الذات رجحان الطرف الراجح على سبيل الوجوب واما اذا كان اقتضاؤه على سبيل الرجحان ايضاً فلا لان الخصم لا يسلم ان ما هنا في مايقتضي ذات الممكن اولويته ممتنع بالنظر اليه فان اصل النزاع انما هو في جواز اقتضاء الممكن اولوية احد الطرفين مع عدم اعتبار امتناع الطرف الاخر فيقول الخصم لم لا يجوز ان يكون اقتضاؤه لتلك الاولوية على سبيل الاولوية وهكذا فيقطع الاعتبار وجواز رجحان الطرف المرجوح في شيء من تلك المراتب بالنظر الى ذات الممكن لا ينافي اقتضاء ذاته رجحان الطرف الاخر لان الطرف الراجح في كل مرتبة من تلك المراتب راجح بالنسبة الى الممكن لا واجب فلا ينافيه جواز وقوع الطرف المرجوح جوازاً مرجوحاً فتامل واقول في اثبات هذا المطلوب انه يقتضي رجحان طرف وهو بعينه يقتضي مرجوحية الطرف المقابل للتقابل بين الراجحية والمرجوحية ومرجوحيته تستلزم امتناعه لامتناع ترجح المرجوح وامتناعها يستلزم وجوب الطرف

الراجح لما عرفت في الطبقات فتدبر ملا جلال

[illegible]

واجبة بالذات كالعلة الاولى والموجودات الممكنة المستندة اليها جاز ان يكون علة الممكن ممتنعة بالذات كعدم العلة الاولى وعدم معلولها فان عدم العلة علة لعدم المعلول كما مرّ واجيب بان الطرف المرجوح اذا كان ممكنا كان لسبب قطعا سواء كان ممكنا او ممتنعا فيتوقف اولوية الطرف الراجح على عدم ذلك السبب فلا تكون مستندة الى الذات وحدها والمقدر خلافه واقول انت خبير بان هذا الجواب في التحقيق تسليم للاعتراض وتغيير للدليل فالاولى ان يجاب بان الطرف المرجوح لما كان جايز الوقوع بالنظر الى ذات الممكن كان سببه ايضا وان كان ممتنعا في حد ذاته جايز الوقوع بالنظر الى ذات الممكن اذ لو تقتضي ذات الممكن عدم سبب الطرف المرجوح لكان مقتضيا لعدم الطرف المرجوح فلم يكن ممكنا ما فرضناه ممكنا واذا جاز وقوع سبب الطرف المرجوح بالنظر الى ذات الممكن لجاز رجحانه على الطرف الراجح اعني مرجوحية الطرف الاول فيجوز ان يزول ما كان مقتضى لذات الممكن هف فتيك بل لو سلم انه يجوز رجحان احد طرفيه على الاخر لذاته لا الى حد الوجوب لكن ذلك الرجحان لا يكفي في وقوع ذلك الطرف اذ لو كفى فلا يخ من ان يمتنع وقوع الطرف المرجوح اولا فان امتنع يلزم خلاف المفروض وان لم يمتنع يتوقف وقوع الطرف الراجح على عدم سبب الطرف المرجوح وهو امر خارج عن ذات الممكن فهو في وقوع احد طرفيه الراجح على الاخر لذاته فرضا محتاج الى امر خارج عن ذاته فلا يكون ذلك الرجحان كافيا وايضا ذلك الرجحان ان وجب به الطرف الراجح كان وجوبا لا رجحانا غير منته اليه وان لم يجب بل امكن فرضنا وقوعه معه تارة وعدم وقوعه معه اخرى فان كان وقوعه بمجرد ذلك الرجحان لزم ترجح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح وان اعتبر في وقوعه امر اخر لم يوجد في الزمان الاخر لم يكن وقوعه بمجرد رجحانه وقد فرضناه كك هف واذا ثبت ان الاولوية لطرف الممكن لا يكفي في وقوعه فلا يضرنا ثبوت تلك الاولوية ولا يهمنا نفيها اذ المقصود من نفيها او قوع توهم جواز وقوع الممكن بسبب تلك الاولوية الناشية من ذاته من غير احتياج الى غيره لئلا يلزم انسداد باب اثبات الصانع وقد حصل هذا المقصود ولقائل ان يقول لما جوزتم ان يكون الامر الخارج عن ذات الممكن الذي يتوقف عليه وقوع الطرف الراجح عدم سبب الطرف المرجوح فلنفرض ان الطرف الراجح للممكن هو الوجود وليس هناك سبب لعدمه فيجوز ان يوجد الممكن من غير حاجة الى مؤثر موجود فيلزم انسداد باب اثبات الصانع وما يتوهم من ان سببا لعدم عدم لان اعدام المعلولات مستندة الى اعدام عللها فعدم سبب العدم وجود لان عدم العدم وجود قطعا اقول ممنوع بان الممكن المفروض ليس معلولا لشيء حتى يكون عدمه مستندا الى عدم علته لم لا يجوز ان يكون عدمه مستندا الى امر موجود ولا استحالة في ان يكون لعدم اثر الموجود انما المستحيل ان يكون الوجود اثر المعدوم ولا يكفي الاولوية الخارجية في وقوع احد طرفي الممكن بل ما لم يجب لم يقع لان فرضها لا يحيل الطرف المقابل يعني فرض وقوع الاولوية الخارجية لا يجعل وقوع الطرف المرجوح محالا للمادة انفا من انه لو وجب وقوع الطرف الاولى لم يكن اولوية ما فرضناه اولوية بل وجوبا واذا امكن وقوع الطرف الراجح مع وجود تلك الاولوية الخارجية فلنفرض وقوعه معها تارة وعدم وقوعه معها اخرى فان كان وقوعه بمجرد تلك الاولوية لزم ترجح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح وان كان وقوعه لامر اخر لم يوجد في الزمان الاخر فاما ان يجب مع ذلك الامر وقوع الطرف الراجح وح ثبت ما ادعيناه

بل بمعنى الضرورة فان المحتاج الى غيره في الوجود لا بد من مؤثر موجود ولهذا حكموا بان العلة الفاعلية ضرورية في كل معلول بخلاف غيرها من العلل فان غير العلة الفاعلية لا يكون علة تامة لمكن

وضعه على تقدير الاولوية بهذا الدعوى ايضا بان

الى الغير في الوجود عن المؤثر الموجود وهو يقدح في اثبات

الواجب على تقديره

التساوي ايضا على ما سبق

فقوله لما جوزتم الى عدم سبب هو معلول لغيره فيكون عدمه مستندا الى منه فيع بان عرض المستدل انه على تقدير الاولوية يحتاج الى غيره فيلزم احتياجه الى فاعل موجود بواسطة تلك المقدمة التي لولاها لم يتمش

الاثبات على تقدير التساوي ايضا الا جلي كرواز

الرجحان الى حد الوجوب لان تقتضي احد الطرفين اعم من ان تقتضيه بالكلية او من ان تقتضيه تارة دون تارة اخرى ولا يلزم من امتناع الاخص امتناع الاعم حتى يلزم وجوب الطرف المقابل

٤٥

من انه لايكفى الاولوية فى وقوع الممكن بل ما لم يجب لم يقع او لا يجب بل يصير اولى ونقلنا الكلام الى تلك الاولوية فلابد

من الانتهاء الى الوجوب لئلا يلزم التسلسل وهذا الوجوب هو وجوب سابق لانه وجب فلا من علته فوقع والمراد

السبق الذاتى لا الزمانى فلا يلزم اتصاف الماهية بوجوب الوجود حال كونها معدومة كيف وهى فى تلك الحالة

ممتنعة بالغير واذا وجد الممكن او عدم يلحقه بسبب كونه موجودا او معدوما وجوب اخر يسمى الوجوب اللاحق

والضرورة بشرط المحمول لان كل ممكن موجود يجب وجوده بشرط كونه معدوما لا يخلو عنه اى عن هذا الوجوب

قضية فعلية فان كل قضية فعلية يلحقها الضرورة بشرط المحمول واراد بالوجوب ههنا ما هو اعم من وجوب الوجود

ووجوب العدم فيشمل الامتناع السابق والامتناع اللاحق ايضا والامكان لازم لماهية الممكن والا لجاز انفكاكه

عنها وعند الانفكاك يجب لماهيته او يمتنع فيلزم الانقلاب ووجوب الفعليات يعنى الوجوب اللاحق فى

الممكنات اذ المقصود بيان ان الوجوب اللاحق لا ينافى الامكان الذاتى بل الممكن مع وجوبه اللاحق باق على طبيعته

امكانا فاندفع ما قيل من ان قولنا الواجب لذاته موجود قضية فعلية ولا يخلو فعلية عن الوجوب اللاحق فههنا

وجوب لاحق مع انه لا يقارنه جواز العدم يقارنه جواز العدم هذا يشعر بان المراد بالوجوب هو وجوب

الوجود لا اعم كما ذكرنا انفا وان حمل جواز العدم على جواز عدم الوجوب يكون قوله وكذا وجوب الفعليات

بلازم لماهية الممكن تكرارا ونسبة الوجوب الى الامكان نسبة تمام الى نقص لان الوجوب تاكد الوجود وقوته

والامكان ضعف فيه والاستعداد ويسمى الامكان الاستعدادى والامكان الوقوعى ايضا وهو عبارة

عن التهيؤ للكمال بتحقق بعض الاسباب والشرائط وارتفاع بعض الموانع قابل الشدة والضعف بحسب القرب

من الحصول والبعد عنه بناء على حصول الكثير مما لابد منه او القليل فان استعداد النطفة للانسانية اضعف

من استعداد العلقة لها وهو من استعداد المضغة لها واستعداد الجنين للكتابة اضعف من استعداد الطفل

لها ويعدم بعد الوجود اما بحصول الشئ بالفعل واما بانتفاء الاسباب وعروض الموانع ويوجد بعد العدم بحدوث

بعض الاسباب والشرائط وارتفاع بعض الموانع للمركبات اراد بها التمثيل لا الحصر فان الحكماء وان زعموا

ان الامكان الاستعدادى لا يكون الا لما له مادة وكل مادى مركب لكن المصنف سيبطله وعبر الامكان الذاتى

فانه قابل للشدة والضعف كما مر بخلاف الامكان الذاتى ولانه غير لازم لماهية الممكن لما مر من انه

يعدم ويوجد بخلاف الامكان الذاتى ولانه قائم بمحل الممكن لا بالممكن فان الامكان الاستعدادى للانسانية

قائم بمادة النطفة لا بالانسانية وامكان الكتابة قائم بمادة الجنين لا بالكتابة بخلاف الامكان الذاتى

فانه انما يقوم بماهية الممكن لا بمحلها ولانه امر متحقق فى الاعيان لانه كيفية حاصلة للشئ مهيئة اياه لا

فاضة الفاعل وجود الحادث فيه كالصورة والعرض ومعه كالنفس بخلاف الذاتى فانه اعتبار عقلى لا

تحقق له فى الاعيان ولانه مقرب الى تاثير المؤثر وايجاده الحادث بخلاف الذاتى فانه لا يقتضى رجحان الوجود

او العدم بل كلاهما بالنظر اليه على السواء والوجود ان اخذ غير مسبوق بالغير وبالعدم فقديم والاخذ

القدم والحدوث صفتان للوجود واما الماهية فانما توصف بهما باعتبار اتصاف وجودها بهما وقد

يوصف بهما العدم فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود قديم والمسبوق حادث ثم كل من القدم والحدث وقد يوخذ

قوله فلا يلزم التسلسل اقول اللازم من عدم الانتهاء الى الوجوب الاحتياج

الطرف

الراجح على فرض وقوعه

فى بعض اوقات المرجح دون البعض

الى مرجح اخر ثم على فرض وقوعه فى بعض ذلك

البعض دون بعض اخر الى مرجح ثالث وهكذا كلما فرضنا

وقوعه فى جزء من اجزاء وقت المرجح دون

جزء اخر يزيد مرجح ومن البين

انه لا يجتمع تلك الزيادة

باسرها

فى الواقع

حتى يلزم اجتماع

المرجحات الغير

المتناهية فى الواقع

وذلك ظ ولو

سلم فيجوز ان يكون

المرجحات امورا عدمية

ولئن سلم فبطلانه تم

لانها غير مترتبة بل انما يلزم

توقف المعلول على المرجحات

الغير المتناهية لا التوقف بعض

احادها على بعض والاول ليس ذلك

التسلسل المقصود بطلانه اذ الحاصل

انه لو كفى الاولوية الخارجية لا يمكن

وقوعه تارة وعدمه اخرى ولو امكن

ذلك لزم اما ترجيح احد المتساويين او عدم

كفاية ما فرض كفاية وهما محالان فكلما

المقدم الاول وهو الكفاية واذا لم يكف

الاولوية لزم الانتهاء الى الوجوب وذلك

ظ علاء الدين قوله هذا يشعر

بان المراد اقول لا يرد على هذا التوجيه الذى مر

لان مقارنة الوجوب اللاحق للعدم فى الجملة

حق فان قلت ان اريد بوجوب الفعليات جميع افراده

ينتقض بالواجب وجوب العدم وان اريد بعض

افراده وهو وجوب وجود الممكنات رجع الى التوجيه الثانى

لانا نقول المراد بوجوب الفعليات هو الوجوب اللاحق

كما اشرنا اليه والمعنى ان الوجوب اللاحق قد يقارنه جواز

العدم فالوجوب باق على اطلاقه كما فى قوله المحققين

وجوب اخر فان مادة المقارنة مخصوصة

وهى فى القضية طبيعية او

مختار الشارح و

نقول

لا يرجع الى توجيه الثالث لان الوجوب اللاحق باق على اطلاقه والحكم جزئى

لانه بحث فى العلوم عن الطبيعية والجزئية لانا نقول كثيرا ما يورد المصنف

العقليات فى صورة الطبيعية والجزئية كما فى قوله ثم العدم قد

يعرض لنفسه وقوله الوجوب بالذاتى والغيرى

الى غيرهما من النظائر الحق لا

يحيى ملا جلال الدين

الدوانى

ره

حقيقيا وقد يؤخذ اضافيا اما الحقيقي فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية بالغير وبالحدوث المسبوقية به ويسمى ذاتيا وقد يجعل الغير بالعدم فيراد بالقدم عدم المسبوقية بالعدم وبالحدوث المسبوقية به ويسمى زمانيا وهذا هو المتعارف عند الجمهور واما الاضافي فيراد بالقدم كون ما مضى من زمان وجود الشيء اكثر مما مضى من زمان وجود شيء اخر فيقال للاول بالنسبة الى الثاني قديم وللثاني بالنسبة الى الاول حادث فالقديم الذاتي اخص من الزماني والزماني اخص من الاضافي فان كل ما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس كما في صفات الواجب وكل ما ليس مسبوقا بالعدم فما مضى من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما حدث بعده ولا عكس كالاب فانه قديم بالنسبة الى الابن وليس قديما بالزمان والحدوث الاضافي اخص من الزماني والزماني من الذاتي فان كل ما يكون زمان وجوده الماضي اقل فهو مسبوق بالعدم ولا عكس فان الاب مقيسا الى ابنه فرد من افراد القديم الاضافي وليس فردا من افراد الحادث الاضافي مع انه حادث زماني فوجدنا فردا من افراد الحادث الزماني لا يصدق عليه الحدوث الاضافي فان الاب اذا صدق عليه الحدوث الاضافي فذلك بما يصدق اذا قيس الى ما قبله كابيه مثلا فهناك امران احدهما الاب مقيسا الى ما بعده وهو فرد من افراد الحادث القديم الاضافي وليس فردا من افراد الحادث القديم الاضافي والاخر الاب مقيسا الى ما قبله وهو فرد من افراد الحادث الاضافي وليس فردا من افراد القديم الاضافي والحاصل ان الاب من حيث انه اب لابنه قديم اضافي وليس حادثا اضافيا فالاب الماخوذ بتلك الحيثية هو مادة افتراق الحادث الزماني من الحادث الاضافي وكل ما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير ولا عكس والسبق ومقابله بمعنى التاخر والمعتبر اما بالعلية وهو سبق الفاعل المستقل بالتاثير وقد يسمى تلك علة تامة لاستجماعه لشرائط التاثير وارتفاع الموانع او بالطبع وهو سبق ما سواه من العلل الناقصة سواء كانت علة فاعلية او غيرها واما العلة التامة بمعنى جميع ما يتوقف عليه الشيء فقد تكون متقدمة على المعلول وذلك اذا كانت هي العلة الفاعلية وحدها في البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر في تاثيره ولا تصور مانع او مع اعتبار شيء منهما من شرط وارتفاع او كانت هي العلة الفاعلية مع الغائية كما في البسيط الصادر عن المختار سواء اعتبر هناك علة غائية كما في المركب الصادر عن المختار او لا كما في المركب الصادر عن الموجب فلا يتصور تقدمها على معلولها لان مجموع الاجزاء المادية والصورية عين الماهية والشيء لا يتقدم على نفسه فكيف يتقدم عليها مع انضمام امر اخر اليه وقال صاحب المحاكمات وعندي ان العلة التامة ليست معتبرة في التقدم بالعلية بل المعتبر هو العلة الفاعلية يدل عليه قول الشيخ في بيانه وذلك انا كان وجود هذا عن اخر فان ما وجود العين عنه هو العلة الفاعلية يدل عليه قول الشيخ في بيانه وذلك اذا كان وجود هذا عن وفي مثال الحركة اليد وحركة المفتاح فان حركة اليد ليست علة تامة لحركة المفتاح ضرورة توقفها على اليد وعلى العضلات وعلى المفتاح وغيرها وح لا يشكل التقدم بالعلية على المتاخر كما في الطبع انتهى كلامه اقول فنقول تقدم العلة الفاعلية وان لم تكن مستقلة تقدم بالعلية وتقدم ما سوى العلة الفاعلية من سائر العلل الناقصة

قوله فان الاب مقيسا الى ابنه اقول فرد احد الاب من حيث انه اضافي الى ابنه مادة افتراق الحادث الزماني عن الحادث الاضافي فليكن القديم الزماني من حيث عدم مقايسته الى الحادث مادة افتراق القديم الزماني عن القديم الاضافي فتحصل النسبة المذكورة بين القديمين انقا ويصير النسبة بالعموم من وجه والاولى ترك هذا التكلف وجعل النسبة بين الحادثين المساواة في الصدق فان كل حادث اضافي زماني وكل حادث زماني فهو حادث اضافي بالنسبة الى القديم الزماني لا علا بل

قوله ولا تصور مانع فان قلت عدم امكان المانع لا يوجب ان يكون الفاعل وحده علة تامة فانا نعلم انه لو كان هناك مانع لم يتحقق فانتفاء جزء من العلة سواء امكن تحقق المانع او لا غاية في الباب ان يكون انتفاء المانع ضروريا وذلك لا يوجب عدم دخوله في العلة قلت اذا لم يكن المانع بمعنى انه يمتنع ان يتصف شيء من الاشياء بالمانعية لم يكن انتفاء جزء من العلة فانه يرجع الى سلب المانعية واتصافه فلا يحتاج المعلول الى شيء من الاشياء اذ لا شيء منها بمانع عنه نعم لو كان شيء متصفا بالمانعية واقعا لكنه غير موجود لكان انتفائه جزءا من العلة كما ان ارادة الفاعل للسكون مانع عن الحركة في نفس الامر الا انه ممتنع بالغير فيكون انتفاؤه جزءا من العلة وعليك بالتامل وبالجملة العقل لا يقتضي عن ان يكون بالذات يوجب امرا من غير مدخلية امر اخر معه في العلية له ولا دليل على استحالته بل التفتيش بما يوجده كونه تقدير تحقق المانع غير موجود لا يقتضي دخول انتفاء المانع في العلة لجواز ان يكون لازما للعلة من غير توقف التاثير عليه فليس كل ما لا يكون المعلول موجودا على تقدير وجوده يتوقف المعلول على انتفائه لا علا بل الابن ورد

تقدم بالطبع وعلى ما ذكرنا تقدم الفاعل ايضا اذا لم يكن مستقلا بالتاثير تقدم بالطبع وما ذكرناه موافق لكلام المصنف في شرحه للاشارات حيث قال ثم لا يخ اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراده يفيد وجود المحتاج او لا يكون فالمحتاج بالاعتبار الاول متاخر بالمعلولية وهو كحركة المفتاح بالقياس الى حركة اليد وبالاعتبار الثاني متاخر بالطبع وهو كالكثير بالقياس الى الواحد وكالمشروط بالنسبة الى الشرط والمتاخر بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم بالعلية في الزمان ويرتفع كل واحد منهما بارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع المعلول يكون تابعا ومعلولا لارتفاع العلة من غير عكس والمتاخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير انعكاس فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتاخر اما المتاخر فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم انتهى كلامه اقول وهو غير مناف لكلام الشيخ فان قوله وذلك اذا كان وجود هذا عن آخر فقوله معناه اذا كان وجود هذا صادرا عن آخر وانما يصدر وجودا عن آخر اذا كان مستجمعا لشرائط التاثير وارتفاع الموانع وكلام يمكن ايضا تاويل المثال المذكور بان المراد تقدم حركة اليد مع جميع ما لا بد منه من وجود الشرائط وارتفاع الموانع. واعلم ان هذين التقدمين اعني التقدم بالعلية والتقدم بالطبع يشتركان في معنى واحد يسمى التقدم بالذات وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج وربما يخص المعنى المشترك تقدم بالطبع ويخص التقدم بالعلية باسم التقدم بالذات والشيخ استعملهما في قاطيغورياس الشفا كذلك ومن الافاضل من خص التقدم الذاتي بجزء الشيء مقيسا الى الكل وقال لا يعقل فيه ذات الاثنين وهو ذات هذا الواحد وذلك الواحد ولا يتم له ذات الا بذاتيهما سواء فرضنا لهما وجودا ام لا بل ذلك حكم له باعتبار ذاته وحقيقته من حيث هي بخلاف التقدم بالعلية فانه حكم باعتبار الوجود لا باعتبار الماهية في نفسها فكانه اراد بالتقدم بالعلية ما سوى تقدم الجزء على الكل من تقدم المحتاج اليه على المحتاج او بالزمان وهو ان يكون السابق قبل المسبوق قبلية لا يجامع القبل البعد كسبق موسى على عيسى او بالرتبة وهو ان يكون الترتيب بين السابق والمسبوق معتبرا فيه وهي تنقسم الى الحسية كما بين الامام والماموم والعقلية كما بين الاجناس والانواع الاضافية المترتبة على سبيل التصاعد والتنازل ويختلف السبق بالرتبة حيث يصير المتقدم متاخرا والمتاخر متقدما بما يجعله انت مبدءا فقد تبتدئ من المحراب فيكون الصف الاول متقدما على الصف الاخير وقد تبتدئ من الباب فينعكس الحال وعلى هذا القياس حال الاجناس فانك اذا جعلت الجوهر مبدءا كان الجسم مقدما على الحيوان وان جعلت الانسان مبدءا فبالعكس او بالشرف وهو ان يكون للسابق زيادة كمال ليس للمسبوق كتقدم العالم على المتعلم وبالذات اثبت المتكلمون قسما آخر من السبق مغايرا للوجوه الخمسة المتقدمة كالاجزاء الزمان بعضها على بعض كسبق الامس على اليوم واليوم على الغد فانه ليس بالعلية ولا بالطبع لان اجزاء الزمان متساوية في الحقيقة فلا يكون جعل بعضها علة لبعض اولى من العكس فلا علية ولا معلولية بينهما بحسب الماهية ولا بحسب تشخصاتها لان الزمان متصل واحد فلا يكون اجزاؤه الا مفروضة وما يقال من ان السابق والمسبوق في هذين النوعين من السبق يجوز اجتماعهما بل يجب واجزاء الزمان مما يستحيل اجتماعهما اقول مدفوع بان ذلك غير لازم كما في سبق العلة المعدة فانه سبق العلة غير الفاعل المستقل بالتاثير وقد سبق ان مثل ذلك سبق بالطبع ويجب عدم

ان نسبة الذات الى العلة نسبة الاتصاف الذي يحصل الاولون
اثر
العلة عليه
منفية بترتيب عليها الا من
حيث اتصافه بصفة وستفرغ تحقيق
الكل فيها والمقصود هنا انه على الوجهين لا فرق
بين الاجزاء وغيرها على الاول فلان القائلين به لا
لا يجوزون توقف الذات على غيره باعتبار ذاته
بل باعتبار الاتصاف بالوجود
فان جوزوا ذلك
فقد جوزوا
الى المذهب
الاخير واما
على الثاني فقط
فان جميع العلل
ح موقوف عليها
الذات غاية ما في الباب
ان الجزء يحتاج اليه في
الوجودين بالضرورة
بخلاف غيره فانه قد يحتاج
اليه في وجود دون آخر فيتم
الاول علة الذات والثاني علة
الوجود كما سموا لازم الماهية
باعتبار كلا الوجودين لازم الماهية
ولازمها باعتبار وجود خاص لازم
ذلك الوجود ملا جلال
قوله او بالرتبة وهو ان يكون الترتيب اقول
فالسابق بالرتبة اما اقرب الى المبدء المفروض
او ما هو اقرب فان الترتب اعني الوقوع
في المرتبة يشملها قال الشيخ في قاطيغورياس
الشفا المتقدم بالرتبة على الاطلاق هو الشيء الذي
ينسب اليه اشياء اخر فيكون بعضها اقرب وبعضها
ابعد واما بعد المطلق فذلك ما هو اقرب المنسوبين
الى هذا المنسوب اليه ملا جلال قوله لان اجزاء
الزمان متساوية في الحقيقة اقول فيه نظر اذ يجوز ان
يمنع ان يكون تقدم بعضها على بعض لذواتها وما سيذكره
الشارحون عند قوله ولا يحتاج الحادث الى مادة ومدة
من ان ماهية الزمان متصلة في حد ذاتها لا
جزء لها بالفعل بل بالفرض لكنها
بحيث لو فرض لها
انقسامها
الى جزئين حكم بانهما لا يجتمعان في الوجود الخارجي على معنى انهما لو وجدا فيه
ذلك اختلافها في التشخص المفروض بناء على ان التقدم على فرض وجود
ها فقط لا ان يقول يجوز ان يكون التقدم على فرض الوجود
مستندا الى العلية على ذلك الفرض بسببه
وذلك الاختلاف في العلية بسببه
في الاستعداد والتشخص

اجتماعها مع المعلول ولا بالشرف لان اجزاء الزمان متشابهة في الفضيلة ولا بالرتبة لانه ليس بين اجزاء
الزمان ترتب حسّي ولا عقلي ولا بالزمان والا لكان للزمان زمان ويتسلسل واجيب بانه يجوز ان تكون
بالرتبة فان الامس سابق على اليوم في الرتبة اذا ابتدئ من طرف الماضي وبالعكس اذا ابتدئ من طرف
المستقبل ورُدّ بان السابق بالرتبة حسيّة كانت وعقلية يجامع المسبوق في الوجود واجزاء الزمان ليس
كذلك اقول السبق بالرتبة على ما مرّ من تعريفه هو عبارة عن كون السابق اقرب من المسبوق الى ما فرض
مبدء واما ان السابق يجامع المسبوق في الوجود فذلك امر خارج عن مفهومه مسلم لا يجوز ان يكون عوضاً
فانه لا يبقى السابق ان لم يجامع المسبوق فسبقه سبق زماني لانا نقول لا ان نقول السبق الزماني ايضاً
راجع الى السبق بالرتبة فان وجود زيد انما يكون سابقاً على وجود عمرو سبقاً زمانياً لان زمان وجود زيد
كان سابقاً على زمان وجود عمرو سبقاً زمانياً لان زمان وجود زيد كان سابقاً على زمان وجود عمرو
لكن سبق زمان وجود زيد على زمان وجود عمرو سبق بالرتبة كما ذكرنا وذهب الحكماء الى انه عايد
الى السبق الزماني فانه كما مرّ عبارة عن ان يكون السابق قبل المسبوق قبلية لا يجامع القبل معها البعد
هذا المعنى ان عرض لغير اجزاء الزمان كان بواسطة زمان مغاير للسابق والمسبوق وان عرض
لاجزاء الزمان لم يحتج الى زمان مغاير لهما وذلك لان السبق والتاخر بهذا المعنى من الاعراض الذاتية
الاولية للزمان وعروضهما لغيره بواسطة فهما يعرضان لاجزاء الزمان اولاً وبالذات ولغيرها ثانياً
وبالعرض يدل على ذلك انه اذا قيل وجود زيد متقدم على وجود عمرو امكن ان يقال لماذا قلت انه متقدم عليه فلو
اجيب بان وجود زيد كان مع الحادثة الفلانية ووجود عمرو مع الحادثة الاخرى وتلك الحادثة كانت متقدمة
على هذه امكن ان يقال ايضاً لم قلت ان تلك متقدمة اقول وفيه بحث اما اولاً فلان معنى السبق الزماني
على هذه فلو اجيب بان تلك كانت امس وهذه كانت اليوم وامس متقدم على اليوم لم يصح ان يقال لماذا قلت
انه متقدم عليه لو كان ما ذكروه من غير اعتبار امر اخر معه لوجب ان يكون سبق العلة المعدة على معلولها
ايضاً سبقاً زمانياً لان لها ايضاً قبلية لا يجامع القبل معها البعد واما ثانياً فلان انقطاع السؤال عند قولك امس
على اليوم انما هو لان التقدم على اليوم ماخوذ في مفهوم لفظة امس كما ان التاخر عن اليوم ماخوذ في مفهوم
لفظة الغد فلو قيل لماذا قلت امس متقدم على اليوم كان كما لو قيل لماذا قلت ان الزمان المتقدم متقدم على الزمان
المتاخر وهذا مما يعد سخيفاً وكما ان انقطاع السؤال عند قولنا تلك كانت في الزمان المتقدم وهذه كانت
في الزمان المتاخر لا يدل على ان التقدم عرض اولي للزمان فكذا انقطاع السؤال عند ما ذكرتم لا يدل عليه
لو سلم فانما يدل على كونه عرضاً اولياً بمعنى عدم الواسطة في الاثبات كما في الثبوت وذلك هو المطلوب كما
لا يخفى وهذا القسم من التقدم مبنى لابحاث كثيرة بين الحكماء والمتكلمين منها ان الحكماء لما جعلوه راجعاً الى
التقدم الزماني ادعوا قدم الزمان المستلزم لقدم الحركة والمتحرك اذ لو كان الزمان حادثاً لكان عدمه سابقاً على
وجوده سبقاً زمانياً فيلزم وجود الزمان حال عدمه والمتكلمون لما جعلوه قسماً برأسه جوزوا تقدم
عدم الزمان على وجوده تقدماً يستحيل معه اجتماع المتقدم مع المتاخر من غير ان يكون مع عدم الزمان

قوله واما ثانياً فلان اقول لا يخفى انا نجد قطعة من الزمان يجزم
العقل بجزم
بهذه الملاحظة بتقدم بعض
٣٤١ اجزائها على بعض مثلاً اذا لاحظ العقل
بمعونة الوهم الزمان الممتد بقدر يومين مثلاً على الوجه
يحدث عليه جزم يجزم بذلك بتقدم احدهما بخصوصه
على الاخر حتى لو قيل كان تلك الحادثة
في ذلك اليوم والاخرى
في ذلك الاخر
انقطع السؤا
ل وعلم ان
احدهما امس
بالنسبة الى الاخر
والاخر غد له وذلك
لا ينافي عدم الجزم بالتقدم
اذا لاحظ لا بخصوصه بل
على وجه اعم فالمناقشة
المذكورة مؤاخذة لفظية
اذ الغرض ان السؤال ينقطع
عند الانتهاء الى الزمان اذا
لوحظ بخصوصه على الوجه الذي
يوجد على ذلك الوجه او يرتسم
عليه في الخيال على ما سيجيء تحقيقه
مثلاً اذا لاحظ الانسان زمان كونه
في شغل معين يعلم بمجرد هذه الملاحظة
تقدم بعض اجزاء ذلك الزمان على بعض حتى
لو قيل له تولد زيد كان مع ذلك الجزء المعين
الذي هو كذا ولم يقل لم كان ذلك الجزء مقدماً
على هذا الجزء غاية انه عبر عن احد الجزئين بالامس
وعن الثاني بالغد ولم يرد بذلك استناد الجزم
الى وصف الامسية والغدية بل الى ذاتيهما المتصورتين
بخصوصهما ملا علال قوله ولو سلم فانما يدل
على كونه اقول لو كان هناك واسطة في الثبوت لصح
السؤال بلم وان كان بديهي الثبوت وذلك
ذلك ظاهر لان بداهته الان ما
ينافي السؤال بالطلب
لمّا كان

زمان والحصر استقرائي والحكماء ربما قالوا في وجه الضبط المتقدم اما ان يجامع المتاخر في الوجود او لا يجامع فان لم يجامع فهو التقدم بالزمان وان جامع فاما ان يكون بينهما ترتب ولا الاول التقدم بحسب الرتبة والثاني اما ان يكون بينهما احتياج اولا الثاني التقدم بالشرف والاول اما ان يكون المحتاج اليه علة تامة للمحتاج اولا الاول التقدم بالعلية والثاني التقدم بالطبع اقول وانت خبير بانه يلزم على هذا ان يكون تقدم العلة المعدة على معلولها تقدما بالزمان لا بالطبع فالاولى ان يقال المتقدم ان احتاج اليه المتاخر فان كان كافيا في وجوده فالتقدم بالعلية والا فبالطبع وان لم يكن محتاجا اليه فان لم يكن اجتماعهما في الوجود فالتقدم بالزمان فان اعتبر بينهما ترتب فالتقدم بالرتبة والا فبالشرف واذا علم اقسام السبق علم اقسام التاخر ايضا لانه مضايف للسبق فاذا عرض سبق بمعنى من تلك المعاني للشئ بالقياس الى اخر عرض له تاخر هو مضايف لذلك السبق بلا اشتباه واما اقسام المعية فلا خفاء في المعية الرتبية سواء كانت عقلية كمفهومين متساويين واقعين في مرتبة واحدة من المفهومات المرتبة في العموم والخصوص او حسية كما مومين متحاذيين ولا في المعية بالشرف وهو ظاهر ولا في المعية بالطبع العارضة لعلتين ناقصتين لمعلول واحد كجزئين لشئ واحد فانهما في العلية معا لذلك الشئ او العارضة لمعلولي علة واحدة ناقصة كامرين مشروطا بشرط واحد فانهما معا ايضا في المعلولية لتلك العلة الناقصة ولا في المعية بالعلية العارضة لعلتين مستقلتين لمعلول واحد بالنوع لا بالشخص لامتناع توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص او العارضة لمعلولي علة واحدة مستقلة مطلقا على راي المتكلمين واذا اختلفت الجهتان على راي الحكماء ولا في المعية الزمانية على راي المتكلمين واما المعية الزمانية على راي الحكماء والمعية الذاتية على راي المتكلمين ففيهما نظر وتامل لان المعية عبارة عن سلب التاخر والتقدم في المعنى بنسبة اليه التقدم والتاخر وما قيل من ان المعية في القسم السادس اعني معية اجزاء الزمان بالذات غير معقول اقول ففيه ان المتكلمين لا يحصرون السبق الذاتي في اجزاء الزمان بل يقولون عدم الزمان سابق على وجوده سبقا ذاتيا فلا يلزم من عدم تحقق المعية في اجزاء الزمان عدم تحقق المعية الذاتية على رايهم ومقوليته بالتشكيك اختلفوا في ان مقولية السبق على هذه الاقسام بالاشتراك اللفظي او بالاشتراك المعنوي على سبيل التشكيك وهذا هو المختار عند المصنف فانا نعلم اشتراك هذه الاقسام في معنى السبق لكن لا على سبيل التساوي فان السبق بالعلية اولى بالسبق من السبق بالطبع وذلك لان الاحتياج الى العلة المؤثرة الموجبة اقوى واكمل من الاحتياج الى علة غيرها فما يترتب عليه من الترتيب العقلي يكون اولى واكمل وهما اعني السبق بالعلية والسبق بالطبع اولى بمفهوم السبق من غيرهما كالسبق بالشرف وبالرتبة وبالزمان اذ يجوز في هذه الثلاثة ان يصير السابق فيها متاخرا وهو هو بعينه بخلاف السبق بالعلية وبالطبع ولذلك قيل هما سبقان حقيقيان وتحقق الاضافة بين المضافين في انواعه اي انواع التشكيك وهي ثلاثة التشكيك بالاولوية والتشكيك بالاقدمية والتشكيك بالاشدية يعني اذا كان احد السبقين بالاضافة الى سبق اخر موصوفا باحد انواع التشكيك كالاولوية مثلا بان كان احد السبقين اولى بمفهوم السبق من الاخر كان التاخر الذي هو مضايف للسبق

الزمان لذواتها لا جالي

قوله اقول ففيه ان المتكلمين اقول ما كان لنا ان نفسد وهم القائف

ان انحصار السبق الذاتي في اجزاء الزمان يقتضي انحصار المعية الذاتية فيها

تعرض لنفيه والا فلا توقف للتعرض عليه فتدبر لا حلال

قوله لان الاحتياج الى العلة المؤثرة اقوى

اما لان الاحتياج اليها ضروري في كل معلول بخلاف غيرها فانه قد يستغني عنه بعض المعلولات وكذا لانها تفيد الوجود على سبيل الوجوب بخلاف غيرها فليتامل

فيه انه في ترتب كون ترتب الترتب عليه اكمل على ذلك لا جلال

قوله اذ يجوز في هذه الثلثة اقول فيكون السبق فيها اخف وادوم فيكون ادون

اقول هذا بعد تمامه يدل على اختلاف حصول السبق في معروضاته دون ان يكون مقولا بالتشكيك عليها الا على كون السبق مقولا بالتشكيك على التقدمات كما ان بعض المقادير قد يلزم بعض الاجسام بحيث لا يمكن زواله بقائه ولا يلزم منه كون المقدار مقولا على المقادير بالتشكيك فان قلت مفهوم السبق المطلق كما يسبق ان يكون الشئ بمعنى حيث يسبق الاخر ولا يكون للاخر الا حيث يكون ذلك المفهوم في السبق الذاتي

الأول بالأضافة الى التاخر الذى هو مضاف للسبق الثانى موصوفا بذلك النوع من التشكيك يعنى كان التاخر الأول اولى بمفهوم التاخر من التاخر الثانى و هكذا الحال فى الأشدية والأقدمية فالأضافة بين السبقين اذا كانت بنوع من انواع التشكيك كانت تلك الأضافة محفوظة بين مضافيهما يعنى تاخريهما فى ذلك النوع من التشكيك وحيث وجد التفاوت فى مقولية السبق على اقسامه امتنع جنسيته لتلك الأقسام بناء على امتناع اختلاف الذاتيات بالتشكيك وقد عرفت ما فيه والتقدم ربما يعارض زمانى او مكانى وغيرهما يعنى اذا نظر الى الماهية من حيث هى هى لم تكن متقدمة على غيرها ولا متاخرة وانما يعرض لها التقدم والتاخر باعتبار امر خارج عنها اما زمانا كما فى التقدم الزمانى ومكانى كما فى التقدم المكانى وغيرهما من كمال كما فى التقدم بالشرف او حاجة كما فى التقدم بالعلية او بالطبع هذا كله ظاهر انما الأشكال فى القسم السادس اعنى التقدم بالذات فان عروض التقدم لبعض اجزاء الزمان المعروض انما هو لذاته لا لامر خارج والقدم والحدوث الحقيقيان لا الأضافيان وقد مر انهما قد يؤخذان حقيقيين وقد يؤخذان اضافيين وقد مر ايضا ان الحقيقى من كل منهما يراد به معنيان احدهما يسمى ذاتيا والآخر زمانيا وقد يتوهم ان الزمان معتبر فى مفهوم الزمانى كما انه معتبر فى مفهوم الأضافى على ما مر من تفسيره فاراد ان يدفع هذا التوهم فى لا يعتبر فيهما الزمان ويحتمل ان يريد بالحقيقى ما يقابل المجازى فان المص ذكر لكل من القدم والحدوث معنيين احدهما وهو المسمى بالزمانى حقيقة لغوية لأن اهل اللغة لا يفهمون منهما الا هذا المعنى والثانى وهو المسمى بالذاتى مجاز لغوى لأنه مصطلح اهل الكلام والا تسلسل يعنى لو اعتبر الزمان فى مفهوم الحدوث بان يق هو كون وجود الشئ مسبوقا بعدمه فى زمان وفى مفهوم القدم بان يق هو كون وجود الشئ مستمرا فى جميع الأزمنة الماضية لزم التسلسل لأن الزمان اما قديم او حادث لامتناع الخلو منهما وعلى التقديرين يلزم ان يكون للزمان زمان آخر ويتسلسل ولا يلزم التسلسل من اعتبار الزمان فى مفهوم القدم والحدوث الأضافيين لأنه لا يمتنع الخلو منهما كما لا يخفى واعترض بان مفهوم القدم هو ان لا يكون وجود الشئ مسبوقا بعدم فى زمان وح جاز وصف الزمان بالقدم بهذا المعنى مع اعتبار الزمان فيه بلا تسلسل ورد بان الزمان معتبر فى مفهوم القدم مسلوبا لا مثبتا والمراد ان اعتباره مثبتا يستلزم التسلسل فلا اشكال والحدوث الذاتى محقق فقد مر ان الحدوث الذاتى عبارة عن مسبوقية وجود الشئ بالغير ولا شك ان وجود الممكن مسبوق بوجود علته فتحقق الحدوث الذاتى بهذا المعنى مكشوف لا يحتاج الى بيان وقال الحكماء فى بيانه الممكن لذاته غير مقتض للوجود ولغيره مقتض له وبالذات مقدم بالذات على ما بالغير لأن ارتفاع حال الشئ بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يستلزم ارتفاع ما بالذات بحسب الغير واما ارتفاع حاله بحسب غيره فلا يقتضى ارتفاع حاله بحسب ذاته فيقدم ما بالذات على ما بالغير فاذن وجود الممكن مسبوق بلا اقتضائه للوجود وهذا هو الحدوث الذاتى ورد بان غاية ما ذكروه فى اثباته ان ارتفاع حال الذات يستلزم ارتفاع حاله بحسب الغير دون العكس ولا يلزم منه تقدم الأول على الثانى الا اذا ثبت ان ارتفاع حسب ذاته يوجب ارتفاع ذلك

قوله احدهما وهو المسمى بالزمانى اقول قد يق حمل الحقيقى فى كتاب على الحقيقى اللغوى الذى هو مجاز فى عرف الفن بعيد فالاولى هو الوجه الاول ملا جلال قوله لامتناع الخلو عنهما يعنى ان العقلاء اتفقوا على امتناع الخلو بين القديم والحادث الزمانيين فلو اعتبر الزمان فيهما لزم التسلسل وعلى هذا فمعنى قوله فى القدم والحدوث الأضافيين فلانه لا يمتنع الخلو منهما لم يلتزموا ذلك فيهما فلا يرد ان امتناع الخلو انما هو اذا لم يعتبر فيهما الزمان واما اذا اعتبر فلا يكون بينهما منع الخلو فلا يلزم التسلسل ولعل الغرض من ذلك ان كون الزمان حادثا زمانيا لا يقتضى وقوعه فى زمان لعدم اعتبار الزمان فى القدم والحدوث الزمانيين ملا جلال قوله والمراد والمراد ان اعتباره مثبتا يلزم التسلسل اقول يمكن ان يجعل القرينة على هذه المذكور ما ذكرنا من ان غرضه ان يبين عدم استلزام حدوث الزمان وقوعه فى زمان اخر كما انه لا يستلزم قدمه عند الخصم ذلك ملا جلال قوله فتحقق الحدوث الذاتى بهذا المعنى مكشوف لا يحتاج الى بيان اقول لم يخف الحكماء ذلك لان معنى الحدوث عندهم هو المسبوقية بالعدم كما هو المتعارف الا انهم جعلوا المسبوقية اعم من الذاتية والزمانية ولو قالوا ان ذلك لغو لو المعنى المتعارف من الحدوث الكلية فكان اطلاق الحدوث عليه مجرد اصطلاح ملا جلال

انما يثبت اذا كان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته سببا موجبا لارتفاع ذاته كما ان ارتفاع ذاته سبب موجب لارتفاع حاله بحسب الفرض لكن الاول ظاهر البطلان لان ارتفاع الذات هو السبب لارتفاع حاله بحسب الذات دون العكس وان كان الاستلزام حاصلا من الطرفين والقدم والحدوث اعتباران عقليان اذ لو وجدا لكان الحدوث حادثا والا لزم وجود الصفة قبل وجود موصوفها ولكان القدم قديما والا لزم حدوث القديم لان القدم صفة لازمة لذات القديم اذ لا يتصور ان ذات القديم لم يكن متصفا بالقدم ثم اتصف به واذا كانت الصفة اللازمة مسبوقة بالعدم كان ملزومها كذلك قطعا ثم ننقل الكلام الى قدم القدم وحدوث الحدوث ويتسلسل هذا في القدم والحدوث الزمانيين واما الحدوث والقدم الذاتيان فانه وان امكن اجراء هذا الدليل في الحدوث الذاتي بان يقال لو كان الحدوث الذاتي موجودا لكان حادثا ذاتيا لانه مسبوق بموصوفه سبقا ذاتيا وهكذا ننقل الكلام حتى يتسلسل لكن لا يمكن اجراؤه في القدم الذاتي لانه لا يصح ان يقال لو كان القدم الذاتي موجودا لكان قديما بالذات ويمكن ان يقال مفهوم القدم الذاتي هو عدم المسبوقية بالغير فالعدم جزء منه وكل ما يكون العدم جزء من مفهومه لا يكون موجودا ولما استشعر ان للسائل ان يقول التسلسل انما يلزم من اتصاف شيء بالقدم والحدوث لا من كونهما موجودين فان لزوم التسلسل بحاله وان كانا اعتباريين بيان ذلك انه لو اتصف شيء بالقدم لكان اتصافه به ايضا قديما اي غير مسبوق بعدم الاتصاف والا لزم اما عدم الذات القديم او انفكاك صفة القدم عنه وكلاهما محال وكذلك نقول لو اتصف شيء بالحدوث لكان اتصافه به ايضا حادثا والا لزم قدم الحادث ولا يخفى المناقشة بان القدم عبارة عن لا مسبوقية وجود الشيء بعدمه في نفسه كما ان الحدوث عبارة عن مسبوقية وجود الشيء بعدمه في نفسه واما مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف فليس ذلك حدوثا كما ان لا مسبوقيته به ليس قدما والحاصل ان وجود الشيء في نفسه هو الذي ينقسم الى القديم والحادث لا وجود الشيء لغيره فانه في الاصطلاح لا يسمى قديما ولا حادثا لان تسمية هذا المعنى بالقدم والحدوث بحسب الاصطلاح لا دخل له في لزوم التسلسل اذ له ان يقول لو اتصف شيء بالقدم لزم عدم مسبوقية الاتصاف به بعدم الاتصاف واتصف القديم بهذا المعنى اعني عدم مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف ثم هذا الاتصاف الثاني يلزم ان لا يكون مسبوقا بعدم الاتصاف وهكذا حتى يظهر التسلسل في عدم مسبوقية الاتصاف بعدم سواء سمي قدما او لا وكذا الكلام في الحدوث اجاب بانهما ينقطعان اي ينقطع سلسلتهما بانقطاع الاعتبار يعني لما كان تحققهما بحسب اعتبار العقل ترتب سلسلتهما اينما اعتبرها العقل لكن العقل لا يقوى على الاعتبارات الغير المتناهية فينقطع السلسلة بحسب انقطاع الاعتبار ويصدق القضية المنفصلة الحقيقية منهما في الموجود فان قولنا الموجود اما ان يكون مسبوقا او لا يكون دائرا بين النفي والاثبات وكذا يصدق المنفصلة الحقيقية من الوجوب الذاتي والوجوب الغيري في الموجود اذ كل موجود اما واجب بالذات واما واجب بالغير على سبيل منع الجمع والخلو اما منع الجمع فلما مر من ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير واما منع الخلو فلان كل موجود اما ان يكون واجبا بالذات وممكنا بالذات والممكن لا بد ان يجب وجوده من علته والا لم يوجد على ما سبق فيكون واجبا بالغير ويستحيل صدق الوجوب الذاتي على المركب ولا يكون الذاتي جزء من

قوله لكن لا يمكن اجراؤه في العدم الذاتي يمكن ان يقال لو وجد القدم الذاتي لكان حادثا ذاتيا لانه مسبوق بموصوفه فيلزم ان لا يكون موجودا في مرتبة وجود موصوفه فيكون الموصوف في تلك المرتبة حادثا ذاتيا هف وانت تعلم مما سبق في تحقيق الحدوث الذاتي قادر على هذا وامثاله فتدبر ملا جلال قوله ولما يجري الناقشة على عبارته اتم الاصفهاني حيث قال لو كانا حقيقيين يلزم التسلسل بعين ما ذكرتم واشار بذلك الى ما ذكره من الدليل على امتناع وجودهما في الخارج وهو انهما لو وجدا فالموجود من القدم اما قديم او حادث اذ لا واسطة بينهما والثاني باطل والا يلزم حدوث القدم والاول يوجب التسلسل وكذا الكلام في الموجود من الحدوث اما حادث او قديم والثاني باطل والا يلزم قدم الحادث والاول يوجب التسلسل فان ذلك لا يجري على تقدير كونهما عقليين لان ما ليس موجودا في الخارج ليس قديما ولا حادثا على معناهما الاصطلاحي فلا محيص عنه الا بان يراد بهما هذان المعنيان وهو مع انه خلاف الاصطلاح غير الدليل السابق فلا يصح قوله بعين ما ذكرتم ومن مراد الناقشة انما اورد على ذلك الشرح واجاب عنها بانه تسامح في تغير الاصطلاح و في اللفظ وهو ما ذكره الشارح بعينه فلا ايراد عليه ملا جلال

قوله اقول فيه بحث لان الممكن هو ما يحتاج في وجوده الخارجي اقول
الاجزاء العقلية
متغايرة بحسب المفهوم متحدة
بحسب الوجود اما الاول فقط واما الثاني
فلعدم تحقق وجودها واحدة ومفهومها اثنان فوجودها
غير ماهيتها وايضا قد ثبت ان الواجب لا ماهية له
الا انيته كما مر ومعنى ذلك انه متشخص بسيط
لا يحلله العقل الى ماهية
تشخص ولا
الى ماهية
ووجود اذ لو
كان له ماهية
كلية لم يكن من
حيث هي ماهية
موجودا بل احتاج
الى امر اخر به يتحصل
تشخصه فلا يكون وجوده
عين ماهيته ولو كان هويته
بسيطة ولكنها غير وجوده
لاحتاج في اتصافه بوجوده الى
علة فاما ان يكون علته نفس
الهوية او غيرها وكلاهما محال على
ما فصل في مقامه والحاصل ان وجود
الواجب لا يمكن ان يتعلق بشيء اخر اصلا
سواء كان جزءا له او معروضا له وعلى التقديرين
وجوده وصفا لغيره بمعنى انه يكون انما لشيء
موجود وكلاهما ينافي شانه فهو ممكن كما قرر وذكرنا
المقدمات السابقة في كون تحقيق الوجود عليه
ينفعك جدا فلا حاجة الى قوله فلا يحصل منها
حقيقة واحدة اقول بل يمنع ذلك ولهذا السرير المركب
من قطع الخشب والهيئة المخصوصة كما هو المشهور و
دعوى انه لا ماهية اعتبارية مع انها كلام على السند غير مسموعة
الا ان يبين وايضا لو اقتضى استغناء الواجب في ذاته عن
المحل كونه عرضا لاستغنى استغناء العناصر التي هي
اجزاء المواليد عن الصور التي تجعل ان يكون
اعراضا وهو خلاف مذهبهم
مع تصريحهم بان التغير
في الصورة
يحتاج المحل اليها اما في وجوده او تحصله نوعا كما في صور المواليد فان
المادة المحل اول فقط الحال
الا المحل انما في الوجود
كما في
امكان الواجب لان الحال
انفسهما ما حالا
وجودها وتحصلها الحال او في
وذكرنا
انواع المواليد وان لم يحتج اليها في
في تحصلها ثم الا نوعا اعني
العناصر عن ذاتها
اعراض
الوجود كما في الاعراض او في التشخص كما في الصور والاخير لا ينافي
وجوب الوجود ظاهرا وسيأتي ما يثبت من
ان التشخص الواجب عليه
فلا اخلال
١٥٥

غيره ولا يزيد وجوده عليه والا لكان ممكنا يعني ان للواجب بالذات لوازم ثلثة انتفاء كل منها يستلزم امكانه الاول انه لا يكون مركبا لا من اجزاء متمايزة بحسب الخارج ولا من اجزاء متمايزة بحسب الذهن والا احتاج الواجب لذاته في ذاته ووجوده الى جزئه بحسب نفس الامر وجزء الشيء غيره والمحتاج في نفس الامر الى الغير ممكن قوله فيه بحث لان الممكن هو ما يحتاج في وجوده الخارجي الى غيره اذ الموجود في الخارج اما ان يحتاج في وجوده الخارجي الى غيره وهو الممكن او لا وهو الواجب فلو فرض تركب الواجب من اجزاء عقلية لم يلزم احتياجه الا في التحقق الذهني الى جزئه الذهني وهو لا يستلزم امكانه قيل لو كان شيء مركبا في العقل ولم يكن مركبا في الخارج لزم ان يكون حكم العقل بالتركيب جهلا ولا عبرة به وايضا لزم ان للبسيط في الخارج صورتان متغايرتان تطابقان ذلك البسيط وانه ضرورة فان مطابقة احدى المتغايرتين له ينافي مطابقة الاخرى له بديهة واجيب اما عن الاول فبان الكلام في تصور الاجزاء ولا حكم فيه يعتبر مطابقته ولا مطابقته وانما يلزم الجهل لو حكم بانها متمايزة في الخارج ولا تمايز واما عن الثاني فبانا لا نم استحالة ان يكون للبسيط صورتان كما ذكر وانما جزمك بكونه محالا من بديهة وهمك لالفك بالصور الخيالية كالمنقوشة على الجدار والمتماثل في المرآت فان صورتين متغايرتين من الصور الخيالية يستحيل مطابقتهما لامر واحد بسيط فلذلك يسارع وهمك الى ان الحال في الاجزاء العقلية ايضا كذلك ولو علمت ان هذه صور عقلية مخالفة للصور الخيالية ينتزعها العقل من الهويات الخارجية بحسب استعدادات تعرض للنفس وشروط مختلفة تقتضيها من مشاهدة جزئيات اقل او اكثر والتنبه لمشاركات ومباينات بحسبها لم تستبعد ان تعقل النفس صورة مطلقة الجسم بخصوصه واخرى لسابقه وهي نوعه واخرى تطابقه وهي جنسه لا يقال ان واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهية ذلك الشيء لان كل ماهية لما سواه مقتضية لا مكان الوجود بناء على برهان التوحيد فلو شارك غيره في ماهية ذلك الشيء لكان ممكنا واذا لم يكن مشاركا لغيره في ماهية من الماهيات لم يحتج الى ان ينفصل عن غيره بفصل ذاتي فلم يكن مركبا في العقل لانا نقول يجوز ان يكون له جنس منحصر في نوع بحسب الخارج وان كان له انواع كثيرة بحسب العقل وبرهان التوحيد لا ينافي ذلك وايضا لم لا يجوز ان يكون مركبا من امرين متساويين الثاني ان الواجب لا يكون جزءا من غيره على معنى انه لا يمكن ان يحصل منه ومن شيء اخر ينضم اليه حقيقة واحدة وحدة حقيقية بحيث يكون المجموع متحصلا واحدا وذلك لان احدهما ان لم يكن حالا في الاخر امتنع ان يحصل منهما حقيقة واحدة متحصلة وهذا ضروري وان كان احدهما حالا في الاخر فلا يخلو اما ان يكون الواجب حالا في الاخر او بالعكس والاول باطل لان الواجب مستغن عن غيره لا يمكن حلوله في غيره والمستغني عن غيره والثاني ايضا باطل لانه لو كان المحل هو الواجب وهو مستغن عن الحال يكون الواجب هو الموضوع والامر الاخر هو العرض فلا يحصل منهما حقيقة واحدة متحصلة بل غايته ان يحصل منهما حقيقة اعتبارية واعترض عليه بان كون الحال عرضا والتركيب اعتباريا انما يلزم اذا كان الجزء الحال في الواجب وحده واما اذا كان الواجب مع غيره جزءا ماديا وحل فيهما الجزء الصوري فلا يلزم ما ذكر كما في العناصر المجتمعة التي تحلها الصور المنوعة للمواليد الثلث

ودعوى

ودعوى الاحتياج او الانفعال بين الاجزاء المادية بتغير مسموعة الثالث ان الواجب لا يزيد وجوده عليه والا لكان الوجود صفة له لانه ان لم يقم الوجود به لم يكن موجودا وان قام به يكون صفة الصفة تفتقر الى موصوفها الذي هو غيرها والمفتقر الى الغير ممكن وكل ممكن فله مؤثر والمؤثر فيه لا يكون حقيقة الواجب والا تقدمت عليه بالوجود ضرورة تقدم العلة على معلولها بالوجود فاما بهذا الوجود فيتقدم الشيء على نفسه واما بغير هذا الوجود فيكون الواجب موجودا مرتين ثم الكلام في هذا الوجود كالكلام في الاول فيلزم التسلسل بان كان المؤثر غير ذات الواجب لزم امكان الواجب ضرورة افتقاره في وجوده الى غيره واجيب بانه ان اراد ان الوجود يقوم بذات الواجب قياما خارجيا كقيام الاعراض وموضوعاتها فلا نم قوله ان لم يقم به الوجود لم يكن موجودا وان اراد بالقيام مجرد اتصاف الذات به فلا نم قوله والمفتقر الى الغير ممكن انما ذلك اذا كان المفتقر اليه عين خارجية والوجود من المعقولات الثانية كما تقدم وسيأتي انه لا يقال ذلك هو الوجود المطلق كلامنا في وجوده الخاص لانا نقول لابد من دليل على ان هناك وجودا خاصا وراء الوجود المطلق وحصته ثم على انه ليس من المعقولات الثانية فان قيل مدعاه ان وجوده ليس بصفة موجودة زائدة على ذاته فيتم كلامه قلنا لا يلزم من ذلك ان له وجودا خارجيا هو عين ذاته مع انه مقصودهم الاصلي لجواز ان يكون صدق ذلك المدعى بانتفاء الوجود عينا الا يتحقق مع عدم زيادته وايضا فافتقار الوجود الى المهية التي يقوم بها يحقق وجوبه ولا يقتضي امكانه كيف لا ولا معنى لوجوب الوجود سوى كونه مقتضى الذات التي قام بها الوجود من غير احتياج الى غير تلك الذات فان الوجوب قد يوصف به المهية وقد يوصف به الوجود فاذا وصفنا به المهية كان معناه انها لذاتها تقتضي الوجود واذا وصفنا به الوجود كان معناه انه مقتضى ذات المهية من غير احتياج الى غيرها واعلم ان هذا الوجه هو معتمد الحكماء في اثبات هذا المطلب وقد يلخص بحيث يندفع عنه هذه الاجوبة بان يقال اذا كان وجوده زائدا على ذاته فلابد ان يتصف به ذاته في نفس الامر وان لم يكن موجودا فيها واتصاف الشيء بالوجود لابد له من علة بها يصير متصفا بالوجود وفيه الكلام الى اخر الدليل ولقوة هذا الدليل وضعف الاجوبة على ما سيجيء مال بعض متاخري المتكلمين منهم المحقق الى مذهبهم اقول يمكن ان يجاب بان المحوج الى العلة هو الامكان كما سبق تحقيقه فاتصاف الشيء بامر اذا كان ممكنا وكان ذلك الشيء بحيث يجوز ان يتصف بذلك الامر ويجوز ان لا يتصف به لم يكن بد هناك من علة تجعل ذلك الشيء متصفا بهذا الامر فان الثوب لما جاز ان يتصف بالبياض وجاز ان لا يتصف به احتاج الى علة تجعله ابيض وكذا زيد لما جاز ان يتصف بالوجود وجاز ايضا ان لا يتصف به احتاج الى علة تجعله متصفا بالوجود واما اذا لم يكن اتصاف شيء بامر ممكنا بل واجبا او ممتنعا فلا حاجة هناك الى علة فان اتصاف الاربعة بالزوجية لما كان واجبا ولم يجز ان لا يتصف بها لم يكن هناك حاجة الى علة تجعلها متصفة بها واذا تمهد هذا فنقول ان ذات الواجب تعالى لما وجب اتصافه بالوجود ولم يجز ان لا يتصف به لم يكن هناك علة بها يصير متصفا بالوجود فان شان العلة ان يرجح احد الطرفين المتساويين على الاخر فاذا لم يكن هناك طرفان متساويان فاي حاجة الى العلة وترجيحها وما يقال من ان الواجب يقتضي ذاته وجوده فمعناه ان ذاته بحيث لا يجوز ان لا يتصف

قوله انما كان ذلك اذا كان المفتقر اليه عين خارجية والوجود من المعقولات الثانية اقول اذا كان الوجود صفة لذات سواء كان امرا اعتباريا او عينيا كان ممكنا باعتبار ثبوته للذات وان لم يكن ممكنا باعتبار ثبوته في نفسه فلا يرد عليه ما اورده ملا جلال

قوله وايضا افتقار الوجود الى الماهية اقول هذا بحسب الجليل من النظر وما يرى اي من ظاهر العبارة واما التحقيق الذي يحقق وجوبه كون عين الماهية كما مر تفصيله ملا جلال

قوله كيف لا ولا معنى لوجوب الوجود اقول قد عرفت تحقيقه الحال ملا جلال

قوله المحوج الى السبب هو الامكان اقول كل ما يغاير الشيء فان ثبوته لذلك الشيء واتصاف ذلك الشيء به او كونه هو ما شئت فسمه يغايرنا امر لا يستغني عن العلة فان الانسان مثلا لا يحتاج الى ما يجعله انسانا وكونه امرا اخر محتاج الى علة وذلك ظاهر فان توسط الجعل بين الشيء ونفسه ممتنع بالذات واما كونه شيئا اخر فيحتاج الى سبب بالبديهة ولذلك حكم الحكماء بان وجوب الواجب عينه حتى يستغني في عن غيره اذ لو كان غيره فارتباطه اما ان يكون ناشئا عن ذاته فيلزم تقدم الذات بالوجود وعلى وجوده او عن غيره فيلزم افتقار الواجب الى الغير ملا جلال رح

قوله فان اتصاف الاربعة بالزوجية لما كان واجبا اقول اتصاف الاربعة واجب بمعنى الضرورة بشرط الوجود وهو لا يستلزم الاستغناء عن العلة بل علة ذات الاربعة ولما يجري يجري ذلك في الوجود لما مر ملا جلال

قوله اذا تمهد هذا فنقول اقول قد عرفت انه على تقدير كون الوجود وغيره لا يكون واجبا بذاته ملا جلال الدواني

بالوجود لا ان هناك اقتضاء وتأثيرا ولهذا قال بعض المحققين صفات الواجب تعم لا يكون اثارا له وانما يمتنع عدمها لكونها من لوازم الذات وعورض بوجوه الاول ان الموجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومة اتفاقا وغير المعلوم غير المعلوم الثاني ان الوجود مفهوم واحد مشترك بين الواجب والممكن على ما سلف فهو من حيث هو اما ان يقتضي العروض او اللاعروض او لا هذا ولا ذاك والاول يقتضي العروض في الواجب والثاني يقتضي التجرد في الممكن والثالث يقتضي ان يكون كل من العروض واللاعروض لعلة فتجرد الواجب لعلة فيفتقر الواجب اليها فيكون ممكنا هف واجيب بان المحتاج الى العلة هو العروض واما اللاعروض فلا يحتاج الى علة بل يكفي فيه عدم سبب العروض ورد عليه بانه يحتاج الواجب الى عدم علة العروض وهو غيره فيلزم افتقار الواجب الى غيره هف او يحتاج الواجب الى عدم نفسه لان علة عروض الوجود للواجب هو الواجب نفسه لا غيره الثالث ان الواجب مبدأ الممكنات كلها فان كان هو الوجود وحده لزم ان يكون كل وجود مبدأ لجميع الممكنات وهو مح لاستلزامه ان يكون وجود زيد مثلا علة لنفسه ولعلله ايض وان كان هو الوجود مع قيد التجرد لزم تركب المبدأ بل عدمه ضرورة ان احد جزئيه وهو التجرد عدمي وان كان بشرط التجرد لزم جواز كون كل وجود مبدأ لكل وجود الا ان الحكم تخلف عنه لانتفاء شرط المبدئية ومعلوم ان كون الشيء مبدأ لنفسه ولعلله ممتنع بالذات لا بواسطة انتفاء شرط المبدئية الرابع ان الواجب مشارك للممكنات في الوجود ومخالف لها في الحقيقة وما به المشاركة غير ما به المخالفة فيكون وجوده مغايرا لحقيقته الخامس ان كان نفس الكون في الاعيان اعني الوجود المطلق لزم تعدد الواجب ضرورة ان وجود زيد غير وجود عمرو وان كان هو الكون مع قيد التجرد لزم تركب الواجب من الوجود والتجرد مع انه عدمي لا يصلح ان يكون جزء للواجب وبشرط التجرد لزم ان لا يكون الواجب واجبا لذاته بل بشرطه الذي هو التجرد وان كان غير الكون في الاعيان فان كان بدون الكون فمح ضرورة انه لا يعقل الوجود بدون الكون وان كان مع الكون فاما ان يكون الكون داخلا فيه فهو مح ضرورة امتناع تركب الواجب وخارجا عنه وهو المط لان معناه زيادة الوجود على ما هو حقيقة الواجب والجواب عن هذه الوجوه كلها انه لا نزاع في زيادة الوجود المطلق على ذات الواجب بل انما النزاع في ان ذات الواجب هل هو وجود خاص من افراد الوجود المطلق ام لا وما ذكر من الوجوه انما يدل على زيادة الوجود المطلق لا على ان ذات الواجب ليس وجودا خاصا فانا نقول الوجود الخاص هو الذي ندعيه انه عين ذات الواجب والوجود المطلق لا على ان ذات الواجب ليس وجودا خاصا فانا نقول الوجود الخاص هو الذي ندعيه انه عين ذات الواجب والوجود المعلوم هو الوجود المطلق المقول بالتشكيك واما الوجود الخاص به فلا اي ليس معلوم كما ان ذاته ليس بمعلوم ايض فلا دلالة للوجه الاول من تلك الوجوه الا على ان الوجود المطلق ليس عين حقيقة الواجب وكذا نقول الوجود المطلق لا يقتضي العروض ولا اللاعروض وانما المقتضي لعدم العروض هو الواجب الخاص الذي هو عين حقيقة الواجب فلا يلزم احتياج الواجب في تجرده الى غيره وانما يلزم ذلك ان لو كان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق وكذا نقول مبدأ الممكنات هو وجود خاص مخالف لسائر الوجودات فلا يلزم ان يكون كل وجود كك وانما يلزم ذلك ان لو كان المبدأ مطلق الوجود وكذا نقول ان ما به المشاركة هو الوجود المطلق والحقيقة هو الوجود الخاص

عه ٥

قوله ولهذا قال بعض المحققين صفات الواجب تعالى لا يكون اثارا له اقول اذا كان امتناع عدمها لكونها من لوازم الذات فهي واجبة بغيرها وهو الذات فانه لو لم يكن الذات لم يكن ومن هيهنا علم ان ما ذكره في معنى اقتضاء ذات الواجب وجوده من ان ذاته بحيث لا يجوز ان لا يتصف بالوجود يستلزم الاقتضاء الذي نفاه لانه اذا كان الوجود غيره فيكون وجوب اتصاف الماهية اما لكونه تعالى بالوجود فيلزم وجوب اتصاف كل شيء بالوجود او لكونه اتصاف تلك الماهية بالوجود فيكون منشأ الوجوب خصوص الماهية وبعود المحالات لان خصوص الماهية معتبر في خصوصية الاتصاف من غير ان يكون له مدخل في منشأية الوجوب حيث يحصل الاتصاف في الممكن والواجب لذاته انا نقول لما توقف خصوصية الاتصاف على خصوصية الماهية كان وجوبه متوقفا عليه في الجملة فلا يكون واجبا لذاته فتامل حتى لا

قوله او يحتاج الواجب الى عدم نفسه اقول فان عروض الوجود للماهيات مستند الى الواجب فانه الموجد لها ابتداء او بواسطة فانتفاء العروض يكون بانتفاء علته وينتهي الى انتفاء الواجب هذا التوجيه هو من ليف اذ لو سلم ان علة عروض الوجود بالفعل للماهيات هو الواجب لكن يجوز ان يكون علة كونها بحيث لا يكون الا عارضا للماهيات التي يصلح معروضا له فيكون انتفاء العروض في الوجود الواجب لانتفاء الماهية التي يمكن عروضها حاجلاتي

دو ازده

دهو

نعم المتنازع فيه وكذا نقول ذات الباري نفس الكون الخاص المخالف لسائر الاكوان ولا يلزم تعدد
الواجب انما يلزم ذلك ان لو كان نفس الكون المطلق والمص اجاب عن الوجه الاول واكتفى به لبقاء عليه
الباقي السادس ان الوجود طبيعة نوعية لما بيّنا من كونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل والطبيعة
النوعية لا تختلف لوازمها بل يجب لكل فرد منها ما يجب للاخر وعلى هذا بنيتم كثيرا من القواعد كما انها
في الوجود ان اقتضى العروض او اللاعروض لم يختلف ذلك في الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منهما كان
تجرد الواجب لغيره ولزم افتقاره الى الغير والجواب ان صدق الوجود على افراده صدق عرضي وليس هو
طبيعة نوعية بالنسبة الى افراده على ما سلف ومجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك لجواز ان يصدق
مفهوم واحد على اشياء مختلفة الحقيقة لا يقال لو لم يكن الوجود طبيعة نوعية هي تمام حقيقة الوجودات
لزم التباين الكلي بين الوجودات ضرورة انها لا تشترك في ذاتي اصلا لامتناع تركب وجود الواجب
واللازم باطل لما ثبت من اشتراك الوجود معنى لانا نقول ان اريد بالتباين عدم صدق بعضها على بعض
فلا نم استحالته وما ثبت من اشتراك الكل في مفهوم الوجود لا يقتضي تصادقها وان اريد عدم التشارك
في شيء اصلا فلا نم لزومه وما ذكر من عدم الاشتراك في تمام الحقيقة او بعض الذاتيات لا ينفي الاشتراك
في عارض هو مفهوم الكون فيجوز اختلاف جزئياته في العروض وعدمه فان النور يصدق على نور الشمس و
غيره مع انه يقتضي ابصار الاعشى بخلاف سائر الانوار فيجوز ان يكون الوجودات الخاصة متخالفة
الحقيقة بحيث يقتضي وجود الواجب التجرد ويمتنع عليه المقارنة والممكن بالعكس مع اشتراك الكل في
صدق المفهوم الوجود المطلق عليها صدقا عرضيا السابع ان الوجوب لانه اضافة يقتضي في الواجب
طرفين احدهما المهية والاخر الوجود لانه عبارة عن اقتضاء المهية للوجود فيكون وجوده زائدا على مهيته
والجواب عنه قد مر مستقصى واعترض على دليل الحكماء بان العلة متقدمة على معلولها اما هذا
التقدم بالوجود فلم لا يجوز ان يكون المؤثر في الوجود هو المهية من حيث هي فيتقدم بذاتها لا بوجودها
كتقدم الجزء الاخير من المركب بالنسبة اليه وايضا لو تم دليلكم هذا لزم ان لا يكون مهية الممكن قابلة لوجودها
والا لتقدمت عليه بالوجود ضرورة تقدم العلة على معلولها الى اخر ما ذكرتم بعينه ورده المص بان الكلام في ان
يكون مؤثرا في الوجود وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود وتاثير المهية من حيث هي في الوجود
غير معقول فان العقل ما لم يلحظ كون الشيء موجودا امتنع ان يلحظ كونه مبدا للوجود مفيدا له والنقض بالقابل
ظاهر البطلان فان قابل الوجود مستفيد له فلا بد ان يلحظ العقل خاليا عن الوجود اي غير معتبر فيه الوجود
لئلا يلزم حصول الحاصل بل وعن العدم ايضا لئلا يلزم اجتماع المتنافيين بخلاف معطي الوجود وقيل انه ان
المفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود فانه لا معنى للافادة هيهنا سوى ان تلك المهية تقتضي
لذاتها الوجود ويمتنع تقدمها عليه بالوجود ضرورة امتناع حصول الحاصل كما في القابل بعينه بخلاف
المفيد لوجود الغير فان بديهة العقل حاكمة بانه ما لم يكن موجودا لم يكن مبدءا لوجود الغير واجيب
بان التاثير والايجاد متفرع على وجود المؤثر الموجد فان مرتبة الايجاد فوق مرتبة الوجود قطعا فلا

مرّ ان هذا التقسيم بحسب الاستعمال العقلي وقد مر بما لا مزيد عليه
وتحقيق الحق فيه بلا جدال

قوله
وهو غير موجه
لان للناقض ان يقول
اقول هذا غير موجه لان الناقض

يعقل تاثير المهية بلا اعتبار وجودها الا في وجود نفسها او الى وجود ما هو هذا وحمله المصرح عنه لفض شرحه للاشارات بان كلام الناقض مبني على تصوره ان لماهية ثبوتا في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يحل فيها وهو فاسد لان كون المهية هو وجودها او المهية لا تتجرد عن الوجود في العقل الا بان يكون في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه فاذن اتصاف المهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان المهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود اخر حتى يجتمعا اجتماع المقبول والقابل بل المهية اذا كانت فكونها هو وجودها والحاصل ان المهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط الى هذا كلامه اقول فيه نظر لان الاتصاف اذا كان امرا عقليا يكون الصفة ايضا امرا عقليا فلو فرضنا ان المهية فاعلة لتلك الصفة لم يلزم كونها فاعلة لصفة خارجية بل انما يلزم كونها فاعلة لصفة عقلية كما انها قابلة لصفة عقلية فاين الفرق ووجهه صاحب المحاكمات بان حاصل الجواب انه ان اريد بقوله المهية قابلة للوجود انها كذلك في العقل فلا نم انها ليست متقدمة بل هي متقدمة بالوجود العقلي ضرورة ان المهية تتحقق في العقل اولا ثم يعتبر الوجود الخارجي لها وان اريد انها قابلة للوجود في الخارج فلا نم ذلك وانما تكون قابلة في الخارج لو كان للمهية وجود منفرد وللوجود وجود منفرد كما في اتصاف الجسم بالسواد هو تم وقال هذا غاية توجيه هذا الكلام في هذا المقام اقول هو غير موجه بعد اما اولا فلا ترجح يكون قوله ولا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط لغوا محضا لا مدخل له في الجواب واما ثانيا فلان للناقض ان يقول لما كان قابلية المهية للوجود واتصافها به بحسب العقل وكفى لذلك في تقدم العلة القابلية تقدمها بالوجود العقلي فليكن فاعليتها للوجود ايضا بحسب العقل وليكف في تقدم العلة الفاعلية ايضا تقدمها بالوجود العقلي من غير ان يكون لها تقدم بحسب الوجود الخارجي كما ان ماهية الاربعة علة فاعلية لزوجيتها ولا تقدم لها بحسب الوجود الخارجي فان فرق في ذلك بين الوجود وسائر الصفات كان ذلك رجوعا الى الجواب الاول لا يقال كلامنا في مهية واجب الوجود فنقول لو كانت مهية الواجب علة فاعلية لوجودها الخارجي للزم ان يكون الوجود العقلي لمهية الواجب متقدما على وجودها الخارجي فيلزم ان يكون عاقل قبل وجود الوجود وهو محال لانا نقول معنى تقدم العلة على معلولها بالوجود العقلي ان يكون الوجود العقلي للعلة متقدما على الوجود العقلي لمعلولها وانما يلزم من هذا ان يتقدم الوجود العقلي لماهية الواجب على الوجود العقلي لوجودها الخارجي لا ان يتقدم الوجود العقلي لماهية الواجب على وجودها الخارجي حتى يلزم ان يكون قبل وجود الواجب عاقل بل اللازم ان يكون قبل الوجود العقلي لوجود الواجب عاقل ولا فساد فيه هذا وقد استدل بوجوه اخر منها انه لو زاد وجود الواجب على ماهيته لزم كون الشيء الواحد قابلا لشيء وفاعلا له لان ذات الواجب يكون قابلا للوجود لكونه معروضا له وفاعلا له لاستحالة ان يكون غير الواجب

فاعلا

فاعلا لوجوده والتالي باطل لما سيجيء من بيان استحالته واجيب بانا لا نم استحالة كون الشيء قابلا وفاعلا وسيجيء الكلام على دليلها ومنها انه لو زاد وجود الواجب لاحتاج الى الماهية احتياج العارض الى المعروض فكان ممكنا ضرورة احتياجه الى الغير فكان جائز الزوال نظرا الى ذاته والا لكان واجبا لذاته هف والجواب ما مر من انه لا يلزم من احتياج الوجود الى الذات امكانه ومنها انه لو كان للواجب ماهية ووجود فان كان الواجب هو المجموع لزم تركبه ولو بحسب العقل وان كان احدهما لزم احتياجه ضرورة احتياج الماهية في تحققها الى الوجود واحتياج الوجود لعروضه الى الماهية فان قيل الوجود الخاص محتاج الى الوجود المطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون تحقق العام قلنا تحقق الخاص بعينه تحقق العام وليس هناك تحققان احدهما للخاص والاخر للعام حتى يحتاج احدهما الى الاخر اقول نمنع احتياج الماهية في تحققها الى الوجود فان الوجود هو نفس التحقق لا ما به التحقق على ما مر غير مرة ومنها انه لا يجوز ان يكون ذات الواجب تعالى عين الوجود لان كل مفهوم غير الوجود فهو محتاج في التحقق الى الوجود وكل ما هو محتاج في تحققه الى الغير فهو ممكن بالوجود اقول هذا الوجه تلخيص واختصار للوجه السابق كما ان ما قيل كل مفهوم مغاير للوجود كالانسان مثلا فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودا فيها قطعا وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يمكن له الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم مغاير للوجود فهو في كونه موجودا في نفس الامر محتاج الى غيره الذي هو الوجود وكل ما هو محتاج في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن اذ لا معنى للممكن الا ما يحتاج في كونه موجودا الى غيره فكل مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن ولا شيء من الممكن بواجب فلا يكون شيء من المفهومات المغايرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فهو لا يكون الا عين الوجود الذي هو موجود بذاته لا بامر مغاير لذاته اطناب تطويل لهذا الوجه ومدار الجميع على توهم ان الوجود امر به يكون الشيء موجودا ويصير متحققا وليس كذلك فان الوجود هو نفس التحقق لا ما به التحقق كما مر اذا فان الوجود والتحقق وكون الشيء موجودا وكون الشيء متحققا عبارات والمعنى واحد وايضا لو تم ما ذكروه لدل على ان كثيرا من السلوب والاضافات عين ذات الواجب مع تباينها وعدم امكان حمل بعضها على بعض مواطاة فانا نقول كل مفهوم مغاير للتجرد فهو في كونه مجردا محتاج الى التجرد فلو كان ذات الواجب غير مفهوم التجرد لاحتاج في كونه مجردا الى غيره هف فيلزم ان يكون ذات الوجود عين التجرد وفساده اظهر من ان يخفى لان التجرد عبارة عن عدم العروض فان كانت الاضافة والمضاف اليه كلاهما خارجين عن مفهومه لزم كون ذات الباري تعالى نفس العدم والا لزم تركبه مع كونه لزوم معدوما على التقديرين ولو امكن التفصي عن هذا بان الباري تجرد خاص نسبته الى مفهوم التجرد المطلق كنسبة الوجود الخاص الى مفهوم الوجود المطلق فما ذكروه من المفاسد انما يلزم على تقدير كون ذات الباري تعالى عين مفهوم التجرد المطلق لا على تقدير كونه تجردا خاصا معروضا للتجرد المطلق فلا مخلص عن لزوم كون ذات الواجب عين كل من الوجود والتجرد المستلزم لكون الوجود عين التجرد مع انهما متباينان لا يمكن حمل احدهما على الاخر مواطاة وبمثل هذا تبين لزوم كون ذات الواجب عين الوجوب وعين الايجاد الى غير ذلك من السلوب والاضافات تعالى عما يقول الظالمون علوا

بيان من وجود ... العاقل بالذات مغاير الوجود وينسب اليه الوجود نسبة الامور الخارجية الى معروضاتها فهو ممكن بالذات لا بالوجود القائم بذاته كما مر تفصيله ملا علال

قوله فلا مخلص عن لزوم كون ذات الواجب عين كل من التجرد والوجود اقول انما يلزم ذلك لو كان معنى كون هذه الاشياء عين الواجب ان كلا منها كنه ماهيته وكيفيته اني عن عاقل ان يقول بكون كل من العلم والقدرة والارادة مع تخالف مفهوماتها كنه امر واحد بل مع ذلك انه بذاته مصداق حمل تلك الاشياء عليه كما مر مجملا وسيجيء مفصلا انشاء الله ولا ريب في انه لا يرد على ذلك شيء مما ذكره ولو كان المراد ما فهمه من ظاهر العبارة لكان مفهوم الموجود المطلق اولى بان يكون واجبا فكان الواجب عين الوجود المطلق المقول بالتشكيك تعالى عن ذلك ملا علال عليه الرحمة

[illegible]

٥٨ كبيرا فان نوقش بان المحال هو ان يحتاج الواجب في وجوده الى غيره لا ان يحتاج الواجب في تجرده او ايجاده او غير ذلك من السلوب والاضافات الى غيره فانه ليس بحجة قلنا لا يمكن ان يحتاج الواجب في وجوبه الى غيره والا لم يكن واجبا لذاته وهذا يكفينا في النقض ولزوم الخلف والوجود الخارجي من المحمولات العقلية اما انه من المحمولات فذلك لامتناع استغنائه عن المحل واما انه من المحمولات العقلية فلذلك لامتناع حصوله فيما اي في المحل حصولا خارجيا لما سبق من ان ذلك يقتضي كون الماهية موجودة قبل قيام الوجود بها وهو من المعقولات الثانية لانه ليس بموجود في الخارج والا لكان له وجود آخر موجود في الخارج ايضا ويتسلسل الموجودات الخارجية وعارض للماهية عند وجودها في العقل كما سبق تحقيقه اقول هذا الكلام من المصنف الحكماء القائلين بكون وجود الواجب عين ذاته مما لا يكاد يصح فانهم لما قالوا بكون وجود الواجب قائما بنفسه لم يصح منهم الحكم بامتناع استغناء الوجود عن المحل ولما قالوا بكونه موجودا في الخارج لم يصح منهم الحكم بان الوجود من المعقولات الثانية ولما قالوا بكون الواجب موجودا بوجود هو نفسه لم يصح منهم الاحتجاج بان الوجود لو كان موجودا لكان له وجود آخر لا يقال هذا الكلام في مفهوم الوجود المطلق لا في الوجود الخاص الذي هو فرد من افراده وهو القائم بنفسه الموجود في الخارج لا مفهوم الوجود المطلق فيسقط عنهم ما عدا عدم صحة الاحتجاج لانا نقول اذا حكم على مفهوم كلي بانه موجود في الخارج او ليس بموجود في الخارج او حكم بانه مستغن عن المحل او ليس بمستغن كان ذلك حكما على ما صدق عليه من الافراد والا فلا اشتباه في انه لا شيء من المفهومات الكلية بموجود في الخارج اذ لا وجود في الخارج الا للاشخاص فلا وجه لتخصيص هذا الحكم بمفهوم الوجود ولا لاقامة الدليل على ذلك وايضا لما تحقق في الخارج فرد من افراد الوجود المطلق اعني الوجود الواجبي كان للوجود المطلق ما يطابقه في الاعيان فكيف يكون الوجود المطلق من المعقولات الثانية فانه عبارة عما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر ولم يكن في الاعيان ما يطابقه نعم هذا الكلام صحيح من القائلين بكون الوجود زائدا على الماهيات كلها واجبة كانت او ممكنة فان الوجود قائم بها اذ لم يقم بها لم يكن تلك الماهيات كلها في الخارجية موجودة وليس ذلك القيام خارجيا والا لزم ان يكون الماهية موجودة قبل اتصافها بالوجود وليس الوجود موجودا في الخارج والا لكان له وجود آخر ولزم التسلسل وكان قيامه بالماهية قياما خارجيا ولزم المحذور المذكور واما انه من المعقولات الثانية ففيه تامل وكذا في قوله وكذا العدم وجهاتهما يعني الوجوب والامكان والامتناع من المعقولات الثانية لان عوارض الماهية على ثلثة اقسام فمنها ما يكون عروضه لنفس الماهية في نفس الامر ولا مدخل لخصوصية احد وجوديها الخارجي والذهني في عروضها كالزوجية بالنسبة الى الاربعة ومنها ما يكون عروضها للماهية بحسب وجودها الخارجي كالاضائة والاحراق للنار ومنها ما يكون عروضها للماهية بحسب وجودها الذهني وهذه تسمى معقولات ثانية لكونها في الدرجة الثانية من التعقل ومعروضاتها تسمى معقولات اولى والماهية والكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية من هذا القبيل فان هذه عوارض تعرض الماهيات عند وجودها في العقل فان العقل اذا لاحظ مفهومات وقاسها الى

قوله
وايضا لما تحقق
في الخارج فرد من افراد الو
جود المطلق اقول هذا المفهوم
من حيث انه عارض ليس له ما يطابقه في
الاعيان وان كان له من حيثية اخرى مطابق في العين
معقول ثان باعتبار حصصه العارضة للماهيات في العقل

امور اخر حكم على تلك المفهومات المعقولة بانها تمام ماهية تلك الامور او جزئها المشترك او المميز او لا

هذا ولا ذاك بل خارج عن ماهيتها او كلي يصدق على كثيرين او جزئي لا يصدق على كثيرين الى غير ذلك فان

العقل بالاحظار لا مفهوم الحيوان مثلا ثم يقيسه الى زيد وعمرو وبكر مثلا ويحكم بان هذا المفهوم الموجود

في العقل كلي يصدق على كثيرين وذاتي لتلك الافراد وجنس لها فالكلية والذاتية والجنسية امور عقلية

عرضت لمعقول اخر هو مفهوم الحيوان فهي من المعقولات الثانية اولى ولا كذلك الوجود الخارجي بالنسبة

الى الماهية فان الوجود في الخارج انما يعرض للماهية من حيث هي على ما سبق بيانه لا للماهية الموجودة في

الذهن فان الموجود في الخارج ليس هو الماهية الموجودة في الذهن فليس الوجود مما لا يعقل الا عارضا لمعقول

اخر حتى يكون من المعقولات الثانية ولعل منشأ هذا الاشتباه انهم لما راوا ان اتصاف الماهية بالوجود

ليس اتصافا خارجيا كاتصاف الجسم بالبياض حكموا بان اتصافها به امر عقلي وان الماهية انما تكون قابلة

للوجود عند وجودها في العقل فقط كما وقع في كلام المصنف على ما نقلناه من شرحه للاشارات فلزم من هذا

ان يكون الموصوف بالوجود هو الماهية المعقولة وان يكون الوجود من المعقولات الثانية وليس كذلك فان

اتصاف الماهية بالوجود بحسب نفس الامر على ما سبق في تلخيص دليل الحكماء والموصوف بالوجود هو

الماهية من حيث هي لا الماهية الموجودة في الذهن على ما سبق واذا تحققت ما تلوناه عليك انكشف لك

حقيقة الامر في كون العدم والجهات الثلث اعني الوجوب والامكان والامتناع من المعقولات الثانية

وللعقل ان يعتبر النقيضين من المفردات كوجود شيء وعدمه او من القضايا مثل هذا موجود وهذا

ليس بموجود او لا يرى انه لا بد ان يحكم بينهما بالتناقض اي بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان في التحقق لما في

نفسهما ان كان النقيضان من القضايا واما لغيرهما بان يتصف المحل بهما كليهما او لا يتصف بشيء منهما اتصافا

بحسب نفس الامر ان كان النقيضان مفردين وظاهر ان الحكم على النقيضين بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان انما يتصور

بعد تصورهما ضرورة توقف الحكم على تصور المحكوم ولا استحالة فيه في تصور النقيضين اذ اجتماع

صورتي النقيضين في العقل ليس جمعا بين النقيضين لان صورتي النقيضين ليسا بنقيضين حتى يمتنع

الاجتماع بينهما والصورة العقلية لا يلزم ان تكون مساوية للصورة العينية في اللوازم بل ثبوت صورة

احد النقيضين في العقل ولا ثبوتها في العقل متناقضان فلا يمكن الاجتماع بينهما قبل القاعدة السابقة

وهي ان للعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض شاملة لهذه الصورة ايضا فاذا اعتبرهما العقل

فقد اجتمعا فيه والعقل بسيط فقد اجتمعا في محل واحد فليسا بمتقابلين هف واجيب بان اعتبار

العقل لهما عبارة عن اخذ صورتيهما فالاجتماع بين صورتي النقيضين لا بينهما فلا محذور وكما عرفت

لا نقول ان العقل لا يحتاج في الحكم بين الامور الذهنية الى انتزاع صورة منها بل يكفي هناك ملاحظة العقل اياها

منها فالمحذور لازم قطعا لانا نقول ما ذكر على تقدير صحته انما هو في الصورة الثانية وليس لا ثبوت الصورة

في العقل صورة ثابتة في العقل فالعقل اذا حكم بالتناقض بين ثبوت صورة احد النقيضين في العقل ولا ثبوتها

فيه احتاج الى انتزاع صورة من اللاثبوت فلا يلزم الا اجتماع صورة احد النقيضين مع عين الاخر ولا

قوله وليس كذلك فان اتصاف الماهية بالوجود بحسب نفس الامر

اقول

ان كان اتصافها

بحسب نفس الامر فاما في الخارج

وهو ممنوع واما في الذهن فخصوص الوجود الذهني

مدخل فيكون من المعقولات الثانية ثم نقول اتصاف

الشيء بامر في كل من الوجود ان وجب ان يتاخر

من اتصافه بذلك الامر من الوجود

لزم ان لا يكون نفس

الامر ظرفا

للاتصاف

بالوجود في

نفس الامر

والا تقدم نفسه

وتقدم وان لم يجب

تاخره لم يتم الدليل على

ان الاتصاف بالوجود

الخارجي ليس في الخارج

ولا محيص عن ذلك الا بان

المعتبر في الوجود الذهني اه

ظرف الاتصاف ان بنا الموصوف

بحسب ذلك الوجود عن الموصوف

صف والماهية لا بنا بحسب الوجود

الخارجي من ذلك الوجود بل بحسب الوجود

الذهني لكن بنا زعم الوجود في نفس الامر

بحسب الوجود في نفس الامر اذ للعقل ان يعتبر

الماهية بدون ملاحظة الوجود وكونه الماهية

في نفس الامر ممتاز الحسب هذا الوجود عن الوجود

في نفس الامر ان كان غير ممتاز عنه بحسب نحو من

الوجود في نفس الامر ايضا فليتامل حدا ملا على لا

قوله والموصوف بالوجود هو الماهية من حيث هي

اقول الموصوف بالجنسية مثلا ايضا ليس هو الماهية

الموجودة في الذهن على ان يكون الوجود معتبرا في الموضوع

فان وصف الوجود عرضي وقد عرفت منشا الاشتباه

واذا تحققت ذلك لكشف لك حقيقة الامر في

كون العدم والجهات الثلث من المعقولات

الثانية ملا جلال دواني

استحالته فيه ايضا على ان ثبوت الصورة في العقل ايضا ليس صورة حاصلة بل ينتزع منه ايضا صورة فلا اجتماع
الا بين صورتي النقيضين لا بين ثبوت الصورة في العقل امر حاصل فيه فلا يحتاج في ادراكه الى انتزاع صورة
منه كما لا يحتاج الى ذلك في ادراك الصورة الثابتة فيه لانا نقول هذا ان صح فانما يصح في ثبوت الصورة دون
لا ثبوتها اقول هذا الكلام انما يصح على طريقة القائلين بالشبح والمثال كالمصنف وغيره ممن يقول بان الموجود
في الذهن هو الصورة المخالفة لذي الصورة في كثير من اللوازم وقد عرفت بطلان هذا المذهب
التحقيق ان اجتماع النقيضين المستحيل هو ان يتصف امر واحد بكلا النقيضين اتصافا بحسب نفس الامر
ان كان النقيضان مفردين ويتحقق في نفس الامر مفهوما النقيضين ان كان من القضايا والا لزم من وجود
شيء في العقل اتصاف العقل به على ما سبق تحقيقه ولا من فرض العقل اتصاف شيء بكلا النقيضين او
تحقق مفهومي كلا النقيضين في نفس الامر اتصافه بهما ولا تحققهما في نفس الامر حتى يلزم اجتماع النقيضين
المستحيل وكذا للعقل ان يتصور جميع الاشياء حتى عدم نفسه مع ان تصور العقل عدمه يستدعي ثبوته
فيكون هذا جمعا بين وجوده وعدمه لكن هذا ليس باجتماع النقيضين المستحيل لان اتصاف العقل
بالوجود وان كان بحسب نفس الامر لكن اتصافه بالعدم بحسب فرض العقل ومحض اعتباره وعدم العلم
اي علم المعدوم مطلقا وهو ما ليس له ثبوت بوجه من الوجوه لا ذهنا ولا خارجا بان يتخيل المعدوم المطلق
في الذهن ويحضره اي يلاحظه بعنوان المعدوم مطلقا وهو ثابت باعتبار اي معدوم مطلق لكونه متصورا
بعنوان المعدوم مطلقا ثابت في الذهن ومتصفا بالوجود الذهني بحسب نفس الامر فيتم للثابت باعتبار اي بحسب
فرض العقل ومحض اعتباره لان العقل فرضه معدوما مطلقا ولاحظه بعنوان المعدوم مطلقا وقد مر ان هذا ليس بجمع
للنقيضين فيصح الحكم عليه من حيث هو متصور ولا تناقض هذا هو الجواب عن الشبهة المشهورة على قولهم الحكم
على الشيء ايجابا كان او سلبا مشروط بتصوره بوجه ما اي بوجود المحكوم عليه بنحو ما في الذهن وهي انه لو صح
ذلك لصدق قولنا كل ما هو معدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه ضرورة امتناع تحقق المشروط بدون تحقق الشرط
واللازم باطل لاستلزامه التناقض لان موضوع هذه القضية وهو المعدوم مطلقا قد حكم عليه بامتناع الحكم مطلقا
فهو موصوف بامتناع الحكم عليه وبصحة الحكم عليه ايضا وهذا جمع للنقيضين وحاصل الجواب ان المعدوم المطلق
ثابت باعتبار وغير ثابت باعتبار على ما مر وصحة الحكم عليه باعتبار انه ثابت متصور وامتناع الحكم عليه باعتبار انه
غير ثابت ولا تناقض مع اختلاف الاعتبار وفي بعض النسخ بدل قوله ويصح الحكم عليه من حيث هو متصور
ولا تناقض مع اختلاف قوله ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت والا تناقض يعني ان المعدوم المطلق يتصف
بامتناع الحكم عليه من حيث انه ليس بثابت واتصافه بصحة الحكم عليه ليس من تلك الحيثية بل من حيث هو ثابت
والا لزم التناقض لاتحاد الجهة فمؤدى العبارتين واحد ولهذا اي لان للعقل ان يتصور جميع الاشياء
يقسم العقل الموجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه ويحكم بينهما بالتمايز مع ان ذلك يقتضي تصور ما ليس
بثابت في الذهن ضرورة ان تقسيم مفهوم الى الاقسام بدون تصور الاقسام والحكم على امرين بانهما متمايزان
بدون تصور ما حكم عليه غير متصور وتصور ما ليس بثابت في الذهن وان اقتضى ان يكون ما ليس بثابت

في الذهن ثابتا فيه لكن لا محذور فيه لما عرفت من ذلك ليس باجتماع النقيضين وفي بعض النسخ بدل قوله

ولهذا ينقسم الموجود قوله ولهذا انقسم الموجود وح يجب ان يحمل الموجود على الموجود في الذهن ليستقيم الكلام

ولما كان لقائل ان يقول الحكم بامتياز احد الشيئين عن الاخر يستدعي ان يكون لكل من المتمايزين هوية

في العقل مغايرة لهوية الاخر فلو حكم العقل بالامتياز بين الثابت وما ليس بثابت لاستلزام ذلك ان

يكون لما ليس بثابت في العقل هوية عقلية وذلك مح اجاب عن ذلك بقوله وهو اي الحكم بامتياز

احد الشيئين عن الاخر لا يستدعي الهوية لكل من المتمايزين فان للعقل ان يحكم بالامتياز بين ما له هوية

في العقل وما له هوية عقلية وليس لما لا هوية له هوية ولو سلم ذلك وفرض لما اي لما ليس بثابت في

الذهن هوية عقلية لكان حكمها حكم الثابت يعني قد عرفت ان امرا يمكن ان يكون ثابتا باعتبار وغير ثابت

باعتبار اخر كذلك يمكن ان يكون لامر ما هوية باعتبار ولا يكون له هوية باعتبار اخر ولا محذور في ذلك

واذا حكم الذهن على الامور الخارجية اي الموجودات الخارجية بمثلها من الموجودات الخارجية كقولنا هذا

الجسم ابيض وجب التطابق بين الحكم والخارج في صحته يعني اذا كان طرفا الحكم موجودين في الخارج يتحقق

هناك نسبة خارجية بينهما فاذا كان الحكم صحيحا كانت النسبة الحكمية مطابقة لتلك النسبة الخارجية فهذا هو

المعنى بمطابقة الحكم للخارج والمراد بكون النسبة خارجية مطابقة لتلك النسبة الخارجية ان يكون الخارج ظرفا لنفس

النسبة لا لوجودها والا اي وان لم يحكم بالموجودات الخارجية على مثلها فلا يعني لا يجب في صحة الحكم مطابقته للخارج اذا

حكم بالامور العقلية على الامور العقلية كقولنا الامكان مقابل للامتناع او على الامور الخارجية كقولنا الانسان ممكن او

اعمى واما الحكم بالامور الخارجية على الامور العقلية فذلك يمتنع صحته وصدقه ايجابا لامتناع ان يكون

الموجود الخارجي ثابتا لما هو امر عقلي لا ثبوت له في الخارج اقول المراد بالحكم في هذا المبحث هو الحكم الا

يجابي على ما هو المتبادر والا فكون النسبة السلبية خارجية لا يتوقف على كون طرفيها موجودين في الخارج

فان الامور الخارجية مسلوبة عن الامور العقلية في الخارج فيتحقق هناك نسبة سلبية خارجية فاذا حكم

بالامور الخارجية على الامور العقلية يجب في صحته التطابق بين النسبة الخارجية كما كان يجب ذلك اذا

كان الطرفان موجودين في الخارج واشار بقوله لا يجب الى ان الحكم الصحيح فيما لا يكون طرفاه موجودين

في الخارج قد يكون مطابقا للخارج كما في قولك زيد اعمى فان الحالة المسماة بالعمى لا يتصف بها زيد

الا في الخارج فقط وهذا مما يقوي من الموجودات الخارجية قد تتصف في الخارج بالامور العدمية و

ان انتفاء مبدأ المحمول في الخارج لا يستلزم انتفاء الحمل الخارجي فان صدق شيء على الاخر ايجابا

بحسب الخارج يتوقف على وجود الاخر فيه فان ما لا يوجد في الخارج لا ينتسب اليه في الخارج شيء اصلا

ولا يتوقف على وجود ذلك الشيء قطعا وقد لا يكون مطابقا للخارج كما في قولنا الانسان ممكن فان

الحكم بامكان الانسان صحيح ولو لم يكن للانسان وجود في الخارج وكما في قولنا الامكان اعتباري وان بعضهم

في هاتين الصورتين مطابقة الحكم للخارج اذ ليس للموضوع وجود في الخارج فلا يمكن ان ينتسب اليه شيء

في الخارج واذا تقرر ان ما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج قد يكون صحيحا ولا يكون مطابقا للخارج

المحمول في الوجود فيكون كلاهما موجودين بوجود واحد فكيف يتصور كون احدهما موجودا دون الاخر فان الاعمى في قولنا زيد اعمى لما كان متحدا مع زيد كان موجودا بوجود زيد بعينه

نعم لا فرق بين الابيض والاعمى في ان مفهوميهما متصف في الخارج وفردهما موجود فيجعل احدهما من الموجودات الخارجية دون الاخر

كان متصفا بالعرض فان زيدا في ذاته انسان ولو فرض وجود الاعمى في ذاته لم يكن زيدا وغيره من الحيوانات بل شيئا اخر يكون ذلك المفهوم ذاتيا

واذا تمهد هذا فنقول معنى كلام المصنف انه اذا حكم على الامور الموجودة في الخارج بامور موجودة في الخارج سواء كانت موجودة فيه بالذات او بالعرض وجب مطابقته للخارج اذ ح يكون القضية خارجية

لاشتمالها على الحكم باتحادهما في الخارج فتشمل شيئا ... زيد انسان و

والخارج لا يبقى على توجيهك ايضا لا يعلم من كلامه حال بعض القضايا فان حال الحقيقية على التوجيه الاول و الذهنية على التوجيه الثاني موكول الى المقايسة لانا نقول بعد العلم بحال الخارجية والذهنية

علم ان مطابقته للخارج وعدم مطابقته له لا يكون معيار الصحة وفساده فلا بد من امر اخر يعلم به صحة الحكم وفساده فلذلك قال ويكون صحيحا باعتبار مطابقته لما في نفس الامر يعني معيار صحة الحكم وفساده فيما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج مطابقته لما في نفس الامر وعدم مطابقته له والمراد بنفس الامر ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا في نفسه او ليس كذا اي في حد ذاته بالنظر اليه مع قطع النظر عن ادراك المدرك و اخبار المخبر على ان المراد بالامر الشأن والشيء وبالنفس الذات لا مطابقته لما في الاذهان لامكان تصور الكواذب فان الاذهان قد يرتسم فيها الاحكام الغير المطابقة للواقع فلو كان صحة الحكم بمطابقته لما في الاذهان لزم ان يكون قولنا العالم قديم حقا وصدقا لمطابقته لما في اذهان الفلاسفة وهو باطل قطعا وايضا قد يختلف الاحكام في الاذهان فان الحكماء يعتقدون قدم العالم والمتكلمون حدوثه فبايهما نعتبر المطابقة اقول ههنا اشكال قوي قد اشرنا اليه فيما سلف وهو ان ما في نفس الامر يجب ان يكون مغايرا لما في الاذهان من النسب الحكمية لان ما في الاذهان من النسب الحكمية يعتبر مطابقتها لما في نفس الامر ليعلم صحته وبطلانه والمطابق يجب ان يكون مغايرا للمطابق وايضا فانهم قالوا موافقا لما ذكره المصنف ان المعتبر في صحة الحكم مطابقته لما في نفس الامر لا لما في الاذهان من النسب الحكمية وهذا تصريح منهم بمغايرتهما ومعلوم ان ما لا يكون في الاذهان يكون في الخارج لعدم الواسطة وايضا فالمراد بالخارج خارج الذهن فاذا لم يكن في الذهن يكون في خارج الذهن لا محالة فما معنى قولهم الحكم اذا كان طرفاه غير موجودين في الخارج يكون صحته بمطابقته لما في نفس الامر لا لما في الخارج ولا لما في الاذهان قيل المراد بما في نفس الامر ما هو في العقل الفعال وهو غير الخارج لان المراد بالخارج ما هو خارج عن القوى الادراكية وما في اذهاننا من الاحكام ان كانت مطابقة لما في العقل الفعال كانت صادقة مطابقة لما في نفس الامر والا كانت كاذبة وقد ذكرنا وجه بطلانه فلا نعيده على ان هذه العبارة لا دلالة لها على هذا المعنى الا على وجه بعيد جدا وهو ان يجعل الامر ههنا في مقابلة الخلق ويراد به عالم المجردات واعترض بان ما ذكره من ارتسام صور المعقولات في جوهر مجرد هو خزانة للنفس انما استدلوا عليه بالفرق بين حالتي الذهول والنسيان جار في الاحكام الكاذبة فيجب ارتسامها فيه ايضا وح فلو كان المطابق لما ارتسم فيه صادقا في نفس الامر لكانت تلك الكواذب صادقة في نفس الامر اقول يمكن الجواب عنه بان نفس الامر هو العقل الفعال لا كل جوهر مجرد وما هو خزانة للنفس جوهر مجرد اخر غير العقل الفعال واعترض ايضا بانه يتعذر ح وصف الاحكام الثابتة في العقل الفعال بالصدق والمطابقة لنفس الامر وكذا وصف العلم السابق عليه ولو بالذات كعلم الواجب لامتناع مطابقة الشيء لما لا تحقق فيه وكذا وصف العلم بالجزئيات مثل هذا الخسوف وقيام زيد في هذا الوقت لامتناع ارتسامها في العقل اجيب عن الاول بان صحة الحكم الذي في العقل الفعال لا يكون لكونه مطابقا لما في نفس الامر بل لكونه عينه وعن الثاني بعد تسليم امتناع مطابقة الشيء لما هو متاخر عنه بالذات بان اعتبار المطابقة انما يكون في العلم الذي هو بارتسام الصورة ولا كذلك علم الواجب وعن الثالث بان ارتسام الجزئي في العقل على الوجه

بها عنهم واي فقط يجزن المعاني دلالة وكما يجوز ان يكون مثال

العقل
الفعال عليه هو
ادرك الحفظ والتصديق
ومع الكواذب الحفظ فقط وذلك
المبرأة عن الشرور التي هي من توابع المادة لايق ١٢
لا معنى للعلم الا حصول مجرد قائم بذاته فيكون العقل عالما
لانا نقول هذا انما يستلزم كونه عالما من حيث
التصور واستلزامه لحصول التصديق
ثم والحاصل ان الخزانة
انما يحفظ
المعاني
التي تعلق
بها التصديق
وذلك يستلزم
تصورا ولا يلزم
منه حصول التصديق
بها فتدبر ملا جلال
قوله واعترض ايضا بانه
يتعذر اقول تم فان
المطابقة لا تستدعي المغا
يرة بالذات كما مر تفصيله
ملا جلال قوله لما
ذكرنا اقول من ان كذب الحكم
لا يقدح في معقوديته لان معقوديته
ان العقل يتصور كل شيء وقد يجب
التفهيم والحكم دليلا على ذلك ولا يختلف
هذا الغرض بصدق الحكم وكذبه ملا جلال
قوله بل لكونه عينه اقول فيكون صدق الخبر
اعم من كونه نفس الامر او مطابقا له مع انهم
يعبرون الا بالمطابقة فيجب ارتكاب عموم المجاز في
التعريف وهذا تكلف يستغنى عنه بما ذكرنا على ان
في كلام ارسطاطاليس في اثولوجيا ما يفهم منه ان
علم المبادي اجل من ان يوصف بالصدق وانما هو
حق بمعنى انه الواقع الا المطابق الواقع ملا جلال
قوله ولا كذلك الواجب اقول ان اراد ان علم الواجب
يوصف بالصدق لا باعتبار المطابقة بل
بمعنى اخر الحجة عليه انهم فسروا
الصدق بالمطابقة
وان
اراد انه لا يوصف بالصدق ولا بالكذب يرد عليه انه خلاف

الكلي كاف في المطابقة هذا وقد قيل كما ان قوله وللعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض متعلق بحيث الوجود والعدم على معنى ان للعقل ان يتصورهما ويحكم بينهما بالتناقض كما في سائر المتناقضات كذلك قوله واذا حكم الذهن متعلق بقوله ويحكم بينهما بالتمايز كانه قيل الحكم بالتمايز ان لم يطابق الخارج كان كاذبا فلا عبرة به وان طابقه كان كل من المتمايزين ذا هوية ثابتة في الخارج فيكون ما ليس بثابت في الخارج ثابتا فيه هف فاجاب بان صحة الاحكام وصدقها قد يكون بمطابقة الخارج وقد يكون بمطابقة نفس الامر دون الخارج اقول فيه نظر اما اولا فلان حكم العقل على امرين بانهما متمايزان يستدعي تصورهما سواء كان ذلك الحكم من العقل صادقا او كاذبا لان الحكم على الشيء وان كان كاذبا يستدعي تصور المحكوم عليه فلا وجه لقوله الحكم بالتمايز ان لم يطابق الخارج كان كاذبا فلا عبرة به لما ذكرنا من ان كذب الحكم لا يقدح في مقصوده واما ثانيا فلانه بعد ما بين بانه يجوز ان يكون امر ما ذا هوية باعتبار ولا هوية باعتبار كما انه يجوز ان يكون ثابتا باعتبار وغير ثابت باعتبار لا يبقى لهذا السؤال وجه ورود واما ثالثا فلان المتمايزين هما الثابت في الذهن وغير الثابت باعتبار ثبوته فيه فاللازم من مطابقة الحكم بالتمايز للخارج ان يكون كل من المتمايزين ثابتا في الخارج فيلزم ان يكون ما ليس بثابت في الذهن ثابتا في الخارج ولا محذور فيه لا ان يكون ما ليس بثابت في الخارج ثابتا فيه وانما يلزم ذلك ان لو كان احد المتمايزين هو ما ليس بثابت في الخارج وهو ممنوع فبطل قوله فيكون ما ليس بثابت في الخارج ثابتا فيه ثم الوجود والعدم قد يحملان وقد يرتبط بهما المحمول وقد سبق منه اشارة الى هذا المعنى في بيان المواد اعني الوجوب والامكان والامتناع الا انه ذكره ههنا ليبني عليه بيان ما يستدعيه الحمل من الاتحاد باعتبار والتغاير باعتبار ثم يتعرض لدفع الاشكال الذي يتجه على الحمل مطلقا وعلى حمل الوجود والعدم خاصة والحمل قد يكون ايجابا وهو الحكم بثبوت الموضوع وقد يكون سلبا وهو الحكم بانتفائه عنه وحقيقتهما ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة والحمل الايجابي يستدعي اتحاد الطرفين اي الموضوع والمحمول من وجه والا لكان الحمل الايجابي بالمواطاة حكما بوحدة الاثنين وتغايرهما من وجه اخر والا لكان حملا للشيء على نفسه فلا يكون مفيدا بل لا يكون هناك حمل حقيقي ومعنى الحمل ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا قيل يرد عليه ان الامور المتغايرة في المفهوم اذا تغايرت في الوجود ايضا لم يصح حمل بعضها على بعض بالمواطاة كما تشهد به البديهة وهو مردود بان الامور المتغايرة في الوجود لا يمكن اتحادها بحسب الذات اي ما صدقت هي عليه وقد يفسر الحمل باتحاد المفهومين المتغايرين ذهنا بحسب الوجود تحقيقا او تقديرا ويرد عليه حمل العدميات على الموجودات الخارجية اذ لا اتحاد هناك في الوجود بل رب موجبة لا وجود لطرفيها في الخارج كقولنا العنقاء معدوم وشريك الباري ممتنع ولا ثبوتي والامكان اعتباري ومقوم للنوع والنوع كلي والفصل علة للجنس الى غير ذلك فانها وان منع ايجاب بعضها فلا كلام في البعض وان اريد بالوجود اعم من الذهني والخارجي تناولنا امثال هذه القضايا لم يستقم لانه لا يتصور التغاير في المفهوم مع الاتحاد في الوجود الذهني اذ لا معنى للوجود في الذهن الا الحاصل فيه وهو معنى المفهوم وقد يفسر الحمل باتصاف الموضوع بالمحمول ويرد عليه حمل الاجزاء على الماهيات

ادراك ان النسبة واقعة
او ليست بواقعة ادعان وقوع
النسبة او لا وقوعها المتردد الخالي عن الشك والوهم
والتخييل ايضا فان التصديق ادراك خاص مغاير للتصور
بحسب الحقيقة لا بحسب المتعلق فقط كما اشتهر
من لم ومدار صحيح وهذا النوع من
الادراك لا يتعلق
الا بمعلوم
خاص هو
ان النسبة
واقعة او ليست
بواقعة بخلاف
التصور فانه امر لا
حجر فيه يتعلق بكل شيء
حتى يتعلق التصديق
ملا جلال قوله ومعنى
الحمل ان المتغايرين مفهوما
قال قد يطلق الحمل ويعني الحكم
الحملي وهو الذي مر تفسيره وقد
يطلق على متعلقه وهو المراد ههنا
ولذلك فسره باتحاد المتغايرين مفهوما
بحسب الذات فانه متعلق الحكم اعني وقوع
النسبة وقد ترك القسم السلبي لكونه
بالاصل ولما اراد تعريفه على وجه يتناول
الحمل المتعارف وغيره لم يخص المفهوم بالمحمول
والذات بالموضوع كما هو المعتبر في التعارف
ملا جلال دواني قوله قيل يرد الخ اي على
القائل الذات على الموصوف ولذلك اعترض عليه
بانه لا ينفع اتحاد الذات مع التغاير في المفهوم والوجود
والا لجاز حمل السواد على الحركة وحمل الشيء على ما صدق
هو عليه فلا بد مع ذلك وكنا نقول لما لم يتحقق الحمل لم يتحقق
صدق المفهومات المتغايرة على شيء واحد فان معنى كون
الشيء وصفا فاعليه كونه هو باحد انحاء الاتحاد فيعود بتة الحمل
قطعا فانك اذا قلت ج ب معناه ان ما
صدق عليه كان هو احكاما على شيء واحد
بانه يصدق عليه ج وب
ملا يعقوب
الشارح
هو الذات ان كانت عين كل منهما لزم حمل الشيء على نفسه او غيره
لزم اتحاد الاثنين ولا يحسم مادة الشبهة الا بان يقال انهما متحدان في
الوجود مختلفان بالمفهوم كما سيأتي تحقيقه ملا جلال دواني

المركبة منها وجهة الاتحاد قد تكون احدهما وقد تكون ثالثا حينئذ قد يكون مفهوم الموضوع تمام حقيقة ما
صدق عليه فح يكون جهة الاتحاد عين الذات متحدا مع مفهوم الموضوع حقيقة وهذا ما يقال ان العنوان
قد يكون عين الذات كقولنا الانسان كاتب وقد يكون مفهوم المحمول تمام حقيقة ما صدق عليه فح يكون
جهة الاتحاد مع مفهوم المحمول متحدا حقيقة كقولنا الكاتب انسان وقد لا يكون مفهوم الموضوع ولا مفهوم
المحمول تمام حقيقة ما صدق عليه فلا يتحد جهة الاتحاد مع واحد منهما بحسب الحقيقة والتغاير لا يستدعي قيام
احدهما بالاخر ولا اعتبار عدم القائم في القيام لو استدعاه هذا جواب شك يورد على الحمل الايجابي مطلقا
تقريره ان يقال ان طرفي الحكم لما وجب ان يكونا متغايرين وجب ان يكون احدهما قائما بالاخر اذ مع التغاير
لو لم يقم احدهما بالاخر لم يكن بينهما مناسبة وكان كل واحد منهما اجنبيا عن الاخر ففي قولنا كل رومي ابيض لو
لم يكن البياض قائما بالرومي لم يكن بين البياض والرومي مناسبة كما ليس بين السواد وبينه مناسبة فلم
يكن حمل البياض على الرومي اولى من حمل السواد عليه هف واذا كان احد الطرفين قائما بالطرف الاخر فالطرف
الاخر في نفسه ليس متصفا بالطرف القائم به واذا اجتمع للتلازم عند قيامه به وح يلزم قيام شيء بما ليس
متصفا به وذلك جمع للنقيضين وتقرير الجواب ان تغاير الطرفين لا يستدعي قيام احدهما بالاخر فان قولنا
كل انسان ناطق حمل صحيح بلا شبهة ولا يتصور قيام بين الكل والجزء قوله لو لم يقم احدهما بالاخر لم يكن
بينهما مناسبة وكان كل واحد منهما اجنبيا عن الاخر قلنا ممنوع وانما يلزم ذلك لو لم يكونا مع التغاير متحدين
بالذات ولو سلم ان التغاير يستدعي قيام احدهما بالاخر فلا نسلم انه يستدعي اعتبار عدم القائم في القيام ليلزم اتصاف
شيء بما ليس متصفا به قوله فالطرف الاخر في نفسه ليس متصفا بالطرف القائم به قلنا مسلم ولكن معناه ان القائم
ليس ماخوذا معتبرا مع ما قام به ولا يلزم من عدم اعتبار القائم مع ما قام به اعتبار عدم القائم معه للفرق الظاهر بين عدم
الاعتبار واعتبار العدم قيل بانه هذا موقوف على مقدمات تشتمل على الحمل الايجابي فيلزم بيان امتناع الحمل باثبات الحمل وذلك
ابطال للشيء بنفسه اقول فيه نظر لان له ان يقول لو لم يكن الحمل صحيحا ثبت ما ادعيته من غير حاجة الى بيان وان كان
صحيحا كانت مقدماتي هذه صحيحة ولزم بطلان الحمل وما يلزم بطلانه على تقدير صحته فهو باطل قطعا واثبات الوجود
للماهية لا يستدعي وجودها قبل وجودها هذا جواب شك يورد على حمل الوجود على الماهية تقريره ان يقال
اثبات الوجود للماهية يعني حمل الوجود عليها يقتضي ثبوت الوجود لها والا لم يكن الحمل صحيحا والوجود لا يكون
ثابتا للماهية المعدومة والا اجتمع النقيضان فيكون ثابتا للماهية الموجودة فاثبات الوجود للماهية
يستدعي وجود الماهية قبل وجودها وذلك محال لاقتضائه ان يكون للماهية موجودة بوجودين او بوجود واحد
مرتين وتقرير الجواب ان اثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجود الماهية قبل وجودها قوله والوجود لا يكون
ثابتا للماهية المعدومة قلنا مسلم قوله فيكون ثابتا للماهية الموجودة قلنا لم فان الوجود كما سبق تحقيقه
ثابت للماهية من حيث هي لا للماهية المعدومة ولا للماهية الموجودة وسلبه عنها لا يقتضي تميزها وثبوتها
بل نفيها لا اثبات نفيها وثبوتها في الذهن وان كان لازما لكنه ليس بشرط جواب شك يورد على
سلب الوجود عن الماهية تقريره ان يقال سلب الوجود عن ماهية لا يمكن ما لم يتميز تلك الماهية عما سواها

من الهيات والا لم يتعين تلك الهية من بين الماهيات سلب الوجود عنها وكل ما هو متميز فهو ثابت
موجود فالهية ما لم تكن موجودة لا يمكن سلب الوجود عنها فيكون حصول الوجود للهية شرطا لسلب الوجود
عنها وهو جمع النقيضين وتقرير الجواب انه ان اريد تميزها وثبوتها في الخارج فلا نم ان سلب الوجود عن مهية
لا يمكن ما لم يتميز تلك المهية عما سواها بحسب الخارج بل يكفي تميزها في الذهن فسلبه عنها لا يقتضي تميزها و
ثبوتها في الخارج بل يقتضي نفيها لان معنى سلب الوجود عن المهية نفي المهية راسا لا اثبات نفيها على معنى ان
هناك امرا متحققا هو المهية وقد ثبت لها الانتفاء وان اريد تميزها وثبوتها في الذهن فذلك مسلم لكنه
ليس بشرط لسلب الوجود اي نفسه وان كان شرطا للحكم بسلب الوجود فلا محذور فان الوجود لم يسلب عن
المهية الموجودة في الذهن بشرط كونها موجودة فيه حتى يلزم اجتماع النقيضين بل انما يسلب عن المهية
من حيث هي غاية الامر انما لكونها محكوما عليها بالسلب قد صارت موجودة في الذهن واللازم منه تحقق
هناك قضية موجبة مطلقة عامة وهي قولنا المهية موجودة او وقتية مطلقة وهي قولنا المهية موجودة
في زمان كونها محكوما عليها وهما لا يناقضان السالبة المطلقة العامة اعني سلب الوجود عن المهية في الجملة و
اعلم ان ارتسام المفهومات في القوى العاقلة ان كان وجودا ذهنيا لها لم يكن الحكم بسلب الوجود المطلق و
الذهني عن مهية من الهيات مطابقا للواقع فلا يرد هذا الشك فيهما ليحتاج الى دفعه والحمل والوضع من
المعقولات الثانية لانهما يعرضان للمعقولات الاولى من حيث هي في العقل يقالان على افرادهما بالتشكيك
فان حمل الصفة على الموصوف عليها وكذا حمل الاعم على الاخص اولى بالحملية من عكسه وكذا الحال في الوضع
فان وضع الموصوف للصفة والاخص للاعم اولى بالوصفية من عكسهما وليست الموصوفية ثبوتية والاثر
قد ذكرنا ذلك في ضمن ضابطة قد نقلناها من صاحب التلويحات فلا نعيده ثم الموجود قد يكون موجودا
بالذات وهو ما يكون له وجود بنفسه سواء كان قائما بغيره كالسواد ولا كالجسم وقد يكون موجودا
بالعرض وهو ما لا يكون له وجود بنفسه لكن ما صدق هو عليه من الافراد يكون موجودا كالانسان
الصادق على الفرس والفرس بن لا عمى الصادق على زيد فان الفرس وزيدا موجودان بالذات والانسان
والاعمى موجودان بالعرض بمعنى ان ما صدقا عليه موجودا واما الموجود في الكتابة والعبارة فمجازي
الشيء قد يكون له وجود في الاعيان وقد يكون له وجود في الاذهان ويقال للموجود في الاعيان و
للموجود في الاذهان انه موجود في حقيقة وقد يكون له وجود في العبارة وقد يكون له وجود في
الكتابة ويقال لكل منهما انه موجود بالمجاز وذلك لان الموجود من زيد مثلا في العبارة صوت
موضوع بازائه وفي الكتابة نقش موضوع بازاء اللفظ الدال عليه لا ذات زيد نعم اذا اضيف الوجود
الى اللفظ الموضوع بازائه او النقش الموضوع بازاء ذلك اللفظ كان وجودا حقيقيا من قبيل الوجود في الاعيان
قيل ما سماه موجودا بالعرض لا وجود له في نفسه فيكون موجودا بالمجاز ايضا فلم عد الموجود في العبارة
او الكتابة مجازا دون الذي بالعرض لا يقال وجود في الذهن دونهما لانا نقول كلها يوجد في الذهن ووجودها الذهني نا

قوله لكنه ليس بشرط لسلب الوجود اقول ارادت بهذا الا ...... لا الاتزاع كما في العبارات السابقة و في قوله وهما لا يناقضان السالبة المطلقة العامة اعني سلب الوجود عن المهية في الجملة ... سلب الوجود ايضا باعتبار الصدق ... المحمول المطلق فالشيخ ... لامتناع الحكم على ... وجوده ...

قوله واعلم ان ارتسام المفهومات اقول هذا ايماء على تردده فيها الا صد فيلزم ... في الفرع ايضا ... ذكر له الالتزام قوله ... عن العدم قطعا كما مر في فواتح الحواشي وهذا ... اليه هناك من تحريره بعض الاختلافات التي فيها منه ... عن هذا الالزام مما هلال

قوله والحمل والوضع من المعقولات الثانية اقول يشبه ان المصنف اراد ان قول الموضوع والمحمول على افرادهما بالتشكيك اطلاقا للمبدء وارادة المشتق على اسعار المسامحة المشهورة فان الاخص اولى بالموضوعية والاعم بالمحمولية وليتأن قول الحمل والوضع على افرادهما بالتشكيك كما صرح به الشارح خلاف الظاهر مما هلال

قوله وهو ما لا يكون له وجود بنفسه لكن ما صدق هو عليه اقول على قول من ينفي وجود الكلي الطبيعي لا فرق بين السواد والجسم و الفرس والانسان والاعمى فان جميعها غير موجودة عنده بل ما صدقت هي عليه واما على التحقيق فالثلاثة الاول موجودة بالذات بخلاف الاخيرين فانهما موجودان بالعرض وجودا لهما الا ان وجودهما بوجه ما عرضي كما عرفت غير مرة مما هلال ... دوالي

لها بالذات لا بالعرض وليس ذلك وجودا في العبارة ولا في الكتابة بل هو وجود حقيقي ذاتي واجب بان مفهوم الانسان لما حمل مواطاة على موجود عيني كالفرس مثلا صار كانه هو فالوجود المنسوب الى الفرس اولا وبالذات منسوب اليه ثانيا وبالعرض واما الوجود في العبارة او الكتابة فلا نعني به لفظ الفرس ونقشه في الكتابة لانهما من الموجودات العينية المحسوسة بل نعني به ان ذات الفرس موجود في العبارة او الكتابة اما في العبارة فباعتبار ان الدال عليها بغير واسطة او بواسطة واحدة موجود فيها واما في العبارة فباعتبار ان الدال عليها بواسطة او بواسطتين موجود فيها ولا شك ان جعل ذات الشيء موجودا باعتبار ان الدال عليها بواسطة او بغير واسطة موجودا ابعد من جعل المحمول على الشيء باعتبار كونه محمولا عليه موجودا فسمي احدهما موجودا بالعرض والاخر موجودا بالمجاز تنبيها على التفاوت بينهما والمعدوم لا يعاد اختلف في جواز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع عوارضه المشخصة فذهب اكثر المتكلمين الى جوازها وذهب الحكماء وبعض الكرامية وابو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة الى امتناعها واختاره المصنف وهؤلاء وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون اعادة المعدوم لانهم لا يقولون بانعدام الاجسام بل بتفرق اجزائها وخروجها عن الانتفاع ويأولون بذلك الظواهر الواردة في هذا المعنى ونبيه قصة ابراهيم عم واستدلوا بوجوه اشار الى الاول بقوله لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود يعني لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود عليه لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة فيمتنع الاشارة العقلية اليه وما لا يمكن ان يشار اليه لا يصح الحكم عليه والجواب عنه من وجوه الاول المعارضة وهي ان يقال لو امتنع اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بامتناع العود لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة وسياق الكلام الى اخره لا يقال الحكم بصحة العود لكونه ايجابا يستدعي وجود الموضوع فلا يصح الحكم الايجابي على المعدوم بصحة العود بخلاف الحكم بامتناع العود فانه يجوز اعتباره سلبا بان يقال يمتنع عوده في معنى لا يصح عوده والسالبة لا تقتضي وجود موضوعها فيصح الحكم السلبي على المعدوم لانا نقول يجوز مثل هذا الاعتبار في الحكم بصحة العود بان يقال معنى يصح عوده لا يمتنع عوده فليعتبر حتى يصح على ان السلب يشارك الايجاب في اقتضاء الاشارة العقلية الى المحكوم عليه فلو امتنع الحكم الايجابي على المعدوم لامتناع الاشارة العقلية اليه على ما ذكرت لامتنع الحكم السلبي عليه ايضا وتمت المعارضة والاولى تم دليلك هذا الثاني النقض وهو ان يقال ما ذكرتم من الدليل على عدم صحة الحكم على المعدوم بصحة العود لدل على انه لا يصح اصلا حكم من العقل على ما ليس موجودا في الخارج مع انا نحكم على ما ليس موجودا في الخارج احكاما صادقة لا شبهة فيه كقولنا المعدوم الممكن يجوز ان يوجد ومن سيولد يجوز ان يتعلم واجتماع النقيضين ممتنع وشريك الباري ممتنع [illegible] لا يقال [illegible] بل نقول المعدوم لا يمتنع الحكم عليه حكم على ما ليس موجودا في الخارج [illegible] صحة الحكم عليه [illegible] لو امتنع اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود [illegible] الحكم عليها لا ينافي امتناع العود لجواز [illegible] الاحكام ولو سلم فقوله

هو وانت ثم عهد اليه الوجود والممكن ان يتى بالاعادة
ان [illegible]
من وجوه اخرى فاذا
لم يسلم ذلك ولم يجد للمعدوم
في حال العدم ذات ثابتة لم يكن احدهما ذهنين
مستقلا لان يكون فذكان له وهو الموجود الثابت بدون
دون الحادث الاخر بل لا ان يكون كلا واحد
منهما معادا او اذا كان المحمولان
الاشيان يحملان
كون نحو
متنوعا لها
مع كل واحد
منهما غير تقسيم
الاخر فان استمر موجودا
واحدا او ذاتا ثابتة
حدة كان باعتبار الموضوع
مع الواحد القائم موجودا
او ذاتا شيئا واحدا وكب
اعتبار المحمولين شيئين اثنين فاذا
فقد استمراره في نفسه ذاتا وجودا
يقع الاثنينية الصرفة لا غير كلا
وليس فيه استدلال على امتناع
العود بامتناع الحكم على المعدوم كما قرره
الناظرون وكيف يتصور من عاقل مثله
هذا الاستدلال بل محصله ان اعتبار العدم
عبارة عن فقد الذات وبطلانه فلا يكون هو
متنوع الوجودين والعدم شيء واحد العدم المختلف
الذات حال العدم فامتياز المعاد عن المستانف
المعروض مختص بصفة الاعادة ان كان لكونه
ثابتا من حيث الذات في حال العدم فهو باطل لان
المعدوم لا هوية له وان كان لكونه معروض الوجود اولا
فهو عين الشبهة التي وقع النظر في امكانه وذلك غير مقصود
مع فقد الاستمرار لانه يوجب الاثنينية الصرفة والحق ان
ذلك مقصود المصنف وكلامه في الانطباق عليه من غير كلفة
فان ذكر قوله فلا يصح الحكم عليه بصحة العود انه لا يصح
عليه الحكم بها حينئذ فع عنه تلك الايرادات
المبنية على ما قرروه

ان
يقع المعدوم في الخارج يجوز ان يبقى في [illegible] من حيث [illegible]
وعدم كسب ذلك [illegible] بان الموجود في الذهن [illegible]
هو الموجود المكشوف بالمشخصات الذهنية [illegible]
الخارجي [illegible]

لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة ان اراد به انه ليس هوية ثابتة في الجملة اوفي الذهن فهو مم وان اراد انه ليس

له هوية ثابتة في الخارج فذلك انما يتم عند المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم في الخارج فلا يقوم حجة عليهم و

اما عندنا فمسلم لكن نمنع قوله فيمتنع الاشارة العقلية اليه لان الاشارة العقلية لا يتوقف على الهوية الخارجية

بل يكفيها الهوية الذهنية ولو سلم انها تتوقف على الهوية الخارجية اقول اما ان يريد انه ليس في زمان من

الازمنة هوية خارجية على معنى دوام السلب فذلك انما يتم لان المعدوم في زمان كونه موجودا

له هوية خارجية في زمان كونه واما ان يريد انه ليس له هوية خارجية في زمان كونه معدوما فالامر كذلك

مسلم لكن قوله فيمتنع الاشارة العقلية اليه في زمان كونه معدوما وذلك غير مفيد لجواز ان يكون

الحكم عليه بصحة العود في زمان كونه موجودا كحكمنا على زيد في زمان وجوده بانه يجوز ان يعدم ثم يعاد

والى الثاني اشار بقوله ولو اعيد تخلل العدم بين الشئ ونفسه اذ المفروض ان المعاد هو المبتدا بعينه وتخلل

شئ انما يتصور بين شيئين والجواب انه لا معنى لتخلل العدم ههنا سوى انه كان موجودا في زمان ثم زال

ذلك الوجود في زمان اخر ثم اتصف به في زمان ثالث ومن هذا تبين ان التخلل بحسب الحقيقة انما هو

لزمان العدم بين زماني وجوده بعينه وايضا لم لا يجوز التميز في الحالين بعوارض غير مشخصة مع بقاء

العوارض المشخصة بحالها في الحالين فلا يلزم تخلل العدم بين الشئ الواحد من جميع الوجوه وايضا لو تم هذا الدليل

لدل على امتناع بقاء شخص من الاشخاص زمانا والا لزم تخلل الزمان بين الشئ ونفسه لوجود ذلك الشخص في

طرفي زمان البقاء والى الثالث بقوله ولم يبق فرق بينه وبين المبتدا وصدق المتقابلان عليه دفعة ويلزم التسلسل في

الزمان يعني لو جاز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع مشخصاته لجاز اعادة وقته الاول لانه من جملتها ضرورة

ان الموجود بقيد كونه في هذا الوقت غير الموجود بقيد كونه في وقت اخر واللازم باطل لافضائه الى كون الشئ

مبتدا من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدا الا الموجود في وقته الاول وفي هذا رفع التفرقة والامتياز بين

المبتدا والمعاد حيث كان شئ واحد مبتدا من حيث كونه معادا ومعادا من حيث كونه مبتدا والامتياز

بينهما بحسب العقل ضروري وايضا جمع بين المتقابلين حيث صدقا على شئ واحد في زمان واحد من جهة

واحدة انه مبتدا ومعاد لما اشرنا اليه من لزوم كونه مبتدا من جهة كونه معادا وايضا لافضائه الى التسلسل في

الزمان لانه لا مغايرة بين الوقت المبتدا والوقت المعاد بالماهية ولا بالوجود ولا بشئ من العوارض والا لم يكن

اعادة له بعينه بل بالقبلية والبعدية بان هذا في زمان سابق وذلك في زمان لاحق فيكون للزمان زمان

ويلزم اعادته لما ذكرنا ويتسلسل وقد يجعل هذا الوجه الثالث ثلثة اوجه بحسب ما يلزم من المفاسد الثلث و

يجاب عن هذا الوجه الاخير بمنع ان لا مغايرة بين الوقتين الا بالقبلية والبعدية لجواز المغايرة بغير ذلك من

العوارض التي لا مدخل لها في التشخص اقول وايضا فانه استدلال بمقدمتين لا يجتمعان في الصدق لان الوقت

ان كان من المشخصات لم يصح قوله كان المبتدا في زمان سابق والمعاد في زمان لاحق لامتناع التغاير بين المبتدا

والمعاد بحسب العوارض المشخصة وان لم يكن مشخصا لم يصح قوله ويلزم اعادته لان اللازم انما هو اعادة

العوارض المشخصة لا اعادة جميع العوارض واقول يمكن توجيهه بما يندفع عنه هذان الجوابان وهو انه لو اعيد الزمان

ان يكون ما هو معاد ليس له حالتان اصلا وقيل المعنى ان يفصح ...

هذا

فقط ولما كان

الشيخ يدعي بداهة المذهب

لم يبال بتكرير بعض المقدمات السهلة

التنبيهية في صورة المنع فلا حاجة

وايضا لو تم هذا الدليل اقول لا يخفى ان الذات مستمرة

في زمان البقاء فلا يلزم تخلل الزمان بين الشئ و

نفسه بل تخلله بين الشئ باعتبار

وقوعه في الزمان الا

ول وبينه

باعتبار

وقوعه في

الزمان الثاني

لان السابق

نسبتي الزماني

واللاحق بذلك

اللحوق انما هو الزماني

بالذات والشئ

حصوله في الزمانين انما

هو بتوسط لا بنفس الذات

من حيث هي لانها مستمرة

فتدبر فلا حاجة الى

موجود افيرد وجه احتياج في القبلية والبعدية الى

زمان اخر بديهة فيلزم اعادته

ذلك الزمان ايضا بعينه فبادعاء ان

الزمان من المشخصات فاذن يكون

الفرق بين الزمان المبتدا والمعاد

بالقبلية والبعدية اللتين هما وقوعها

في الوقت السابق واللاحق والمنافاة

بين كون الوقت من المشخصات وكون

المبتدا في زمان سابق والمعاد في لاحق لو

ثبت فلا يغير المطلوب بل يقويه لان الاعادة يستلزم

القبلية والبعدية اللتين هما وقوعهما في الوقت

السابق واللاحق كما ذكرنا فاذا كان كون الوقت

من المشخصات منافيا له وقد وضح ان الاول حق

فيكون الثاني باطلا ويلزم منه بطلان ملزومه وهو الاعادة

وهو المطلوب فتامل جدا فلا حاجة الى

قوله لجواز المغايرة بغير ذلك من العوارض اقول الظاهر

اراد بالعوارض العوارض المشخصة كما يدل عليه دليله و

المغايرة بالعوارض الغير المشخصة لا يدفع

احتياج الزمان الى زمان اخر

لان ذات الزمان

الواحد

موجود قبل وبعد على هذا التقدير فلا حاجة الى ...

لكان المبتدأ مقدما على المعاد ضرورة تخلل العدم بينهما وذلك تقدم لا يجامع فيه المتقدم المتاخر ولا يتصور
ذلك الا في الزمان فيكون كل منهما واقعا في زمان فللزمان زمان ولا يمكن ان يقال ههنا ان التقدم والتاخر
بحسب الذات لا بامر زائد عليها كما في اجزاء الزمان لان تقدم جزء واحد من الزمان على نفسه بحسب الذات
غير معقول بخلاف تقدم بعض اجزاء الزمان بالذات على بعض اخر منها ويلزم اعادته لما ذكرنا ويلزم
التسلسل والجواب عن الجميع انا لا نم كون الوقت من المشخصات فانا قاطعون بان زيدا الموجود في هذه
الساعة هو بعينه الذي كان بالامس حتى ان من زعم خلاف ذلك نسب الى السفسطة وما يقال من انا نعلم
بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود بقيد كونه في الزمان السابق فذلك التغاير
بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج ويحكى انه وقع هذا البحث لابي علي مع احد تلامذته وكان مصرا
على التغاير بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض المشخصة فقال ابو علي ان كان الامر على ما تزعم فلا يلزمني
الجواب لان غير من كان باحثك وانا ايضا غير من كان باحثني فتنبه التلميذ وعاد الى الحق واعترف بعدم
التغاير في الواقع وان الوقت ليس من المشخصات ولو سلم فلا نم ان ما يوجد في الوقت الاول يكون مبتدأ في نفس الامر
وانما يلزم ذلك لو لم يكن الوقت ايضا معادا ولم يكن هو مسبوقا بحدوث اخر وهذا مما يقال ان المبتدأ هو الواقع
اولا لا الواقع في الزمان الاول والمعاد هو الواقع ثانيا لا الواقع في الزمان الثاني فيندفع بهذا ما سوى
لزوم التسلسل في الزمان وقد يدفع ايضا بان الزمان عند القائلين بجواز اعادة المعدوم امر اعتباري لا وجود
له في الخارج فينقطع التسلسل فيه بانقطاع الاعتبار وجه اخر وهو انه لو جاز اعادة المعدوم لجاز ان يوجد مثله
بدلا عنه مبتدأ في وقت اعادته فانه اذا جاز ان يوجد فرد من افراد ماهيته نوعية لا يكون نوعها منحصرا
في شخص مكتنف بعوارض مشخصة بعد العدم جاز ان يوجد ابتداء له فلم يبق فرق بين المعاد والمثل المبتدأ
فان الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيهما ويمكن ان يحمل قوله ولم يبق فرق
بينه وبين المبتدأ على هذا الوجه والجواب انه ان اراد بمثله ما يشاركه في ماهيته وتشخصه كما يظهر من
قوله فان الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيهما فوجود المثل بهذا
المعنى مح اذ يلزم منه ان يتشخص شخصان بتشخص واحد فيكون التشخص الواحد مشتركا بينهما فلا يكون تشخصا
لان مقتضى التشخص التوحد المانع من الشركة مط ولو سلم فلم لا يجوز الامتياز بعوارض غير مشخصة فان المعاد
ما قد وجد ثم عدم والمثل المبتدأ ما لا يكون كذلك لا يقال فعلى هذا اذا وجد فرد مكتنف بعوارض مشخصة فلم علم
انه الذي وجد اولا ثم عدم وليس موجودا مبتدأ لانا نقول لا استحالة في عدم التميز بينهما عند العقل اذ ربما
يلتبس على العقل ما هو متميز في نفس الامر على انه كلام على السند الاخص وان اراد بالمثل ما يشاركه في
الماهية فقط فلزوم عدم الفرق مم لجواز الامتياز بالعوارض المشخصة استدل القائلون بجواز اعادة المعدوم
بانه لو امتنع عود المعدوم وهو عبارة عن وجوده ثانيا فهذا الامتناع ليس لماهية المعدوم ولا للوازمها والا
لم يوجد ابتداء بل كان من قبيل الممتنعات لان مقتضيات الشيء ولوازمه لا تختلف ولا تتخلف بحسب الازمنة
فهو لامر ينفك عنها فيزول الامتناع عند انفكاكه فكان العود جائزا واجاب المص بقوله والحكم

بامكانه

٨٥

قوله
ويحكى انه وقع
هذا البحث اقول ما نقل
في الاسئلة التي سالها بهمنيار عن
الشيخ انه طالب الشيخ بالدليل على بقاء الذات
في الآن حتى يستدل به على التجرد فاجاب عنه بالرجوع الى
الوجدان الصحيح ثم اورد بهمنيار على مسئلة اخرى
سمعها عن الشيخ كلاما فقال الشيخ
يجب عليك المسموع منه
مع تجويزك
تبدل الذات
[illegible]
قوله ولو سلم
فلا نسلم ان ما يوجد
في اقول لما كان
تقدم اجزاء الزمان
بعضها على بعض لذاتها
كما تقرر في موضعه فلو كان
الوقت لزم ان يكون متصفا
بالسبق لكونه مقتضى ذاته
وان كان متصفا بالمسبوقية
ايضا لعرض الاعادة فيلزم كون
الواقع فيه مبتدأ لكونه واقعا في
الزمان الاول ومعادا لعروض الثاني
[illegible]

بامتناع العود لامر لازم للمهية يعني ان الموصوف بامتناع العود هي الماهية الموصوفة بطريان العدم
هذا الوصف اعني كونها قد طرء عليها العدم امر لازم للمهية الموصوفة بطريان العدم لكونها ماخوذة مع
هذا الوصف وامتناع العود لها بسبب هذا اللازم وهو لا يقتضي امتناع وجوده ابتداء لعدم تحقق سبب
الامتناع اعني هذا اللازم هناك قيل لا نم ان المهية الموصوفة بهذا الوصف ممتنعة الوجود وذلك
لانه كما لا يكون المهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجبة الوجود وممتنعة العدم كذلك لا يكون الماهية
الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنعة الوجود وواجبة العدم اقول فيه نظر لان جواب المص في التحقيق منع
وسند ذحاصله انا لا نم انه لو كان امتناع العود لمهية المعدوم او لامر لا ينفك عنها امتنع وجودها
ابتداء قولك لان مقتضى ذات الشيء او لازمها لا يتخلف ولا يختلف بحسب الازمنة قلنا مسلم لكن لم لا
يجوز ان يكون سببا لامتناع وصفا للمهية المعدوم الموصوف بطريان العدم لازما لها اعني كونها قد طرء
عليها العدم ويتخلف الامتناع عن الوجود ابتداء لامتناع المقتضي اعني طريان العدم فكلام هذا القائل
ان كان منعا للسند كما يفهم من قوله لا نم فهو غير مفيد وان كان ابطالا له فما ذكره لا يفيد الابطال لانه تمثيل
فهي غير مقبول في العقليات ولو سلم فابطال السند الاخص اذ قد يسند المنع بان ماهية المعدوم من حيث
هي يجوز ان يقتضي امتناع العود والعود لكونه وجودا حاصلا بعد طريان العدم احص من الوجود المطلق
ولا يلزم من امكان العدم امكان الاخص ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم فيجوز ان يمتنع وجوده بعد
عدمه لذاته ولا يمتنع وجوده مط قال صاحب المواقف الوجوب امر واحد في حد ذاته لا يختلف ابتداء
اعادة بحسب حقيقته وذاته بل بحسب الاضافة الى امر خارج عن ماهيته وهو الزمان فاذن تلازم الوجود
اي المبتدأ والمعاد امكانا ووجوبا وامتناعا لان الاشياء المتوافقة في المهية يجب اشتراكها في هذه
الامور المستندة الى ذواتها ولو جوزنا كون الشيء الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء ممتنعا في زمان
اخر كزمان الاعادة معللا بان الوجود في الزمان الثاني احص من الوجود مط ومغاير للوجود في الزمان
الاول بحسب الاضافة فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع ما هو اعم منه او امتناع ذلك المغاير
لجاز الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي معللا بان الوجود في زمان احص من الوجود المطلق
ومغاير للوجود في زمان اخر فجاز ان يكون ذلك الاخص ممتنعا او المطلق والمغاير واجبا وفي تجويز هذا
الانقلاب مخالفة لبديهة العقل الحاكمة بان الشيء الواحد يستحيل ان يقتضي لذاته عدمه في زمان و
يقتضي لذاته وجوده في زمان اخر واغناء الحوادث عن المحدث وسد لباب اثبات الصانع لجواز ان تكون
ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال كونها موجودة فلا حاجة لها الى
صانع يحدثها انتهى كلامه اقول اعلم ان هذا الكلام عن اخره حق وصواب لكن لا اثر له في دفع هذا
الجواب وتحقيق المقام يستدعي زيادة بسط في الكلام فنقول الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات للوجود
مط والامتناع عن اقتضائها العدم مط والامكان عن لا اقتضائهما مطلقين وقد تقدم انه لا يجوز
الانقلاب بين هذه المفهومات الثلثة بان يكون شيء واجبا في زمان ثم يصير ممكنا او ممتنعا

قوله
وقد يجاب بمنع
ان ماهية المعدوم اقول
لا يخفى ان هو الظاهر عبارة اسلس من عبـ
تكلف ما علال
دوانى

في زمان آخر وبالعكس وممكنا في زمان ويصير ممتنعا في زمان آخر وبالعكس لان مقتضى ذات الشيء لا
يتخلف ولا يختلف بحسب الازمنة لكن الوجود قد يقيد بقيد سلبي او اضافي فلا يقتضي ذات الواجب الوجود
المقيد بهذا القيد بل يمتنع اتصافه به كما اذا قيد الوجود بكونه مسبوقا بالعدم فان هذا الوجود يمتنع
اتصاف ذات الواجب به فضلا عن اقتضائه له وبذلك لا يخرج ذات الواجب عن كونه واجبا ولا ينقلب
عن وجوبه الذاتي الى الامتناع الذاتي لان اقتضائه للوجود مطلقا باق بحاله لم يدخله تغير ولا تبدل وانقلاب
وكذلك العدم قد يقيد بكونه مسبوقا بالوجود فلا يقتضي ذات الممتنع هذا العدم المقيد بل لا يمكن اتصافه
به ولا يلزم من ذلك الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي بناء على ان اقتضائه للعدم مطلقا
باق بحاله وعلى هذا القياس اذا قيد الوجود بكونه ناشيا عن ذات الموصوف به لم يمكن اتصاف ذات
الممكن به ولم يصر الممكن بذلك ممتنعا اذ نسبته الى الوجود المطلق باق بحاله لم يتغير بعد وايضا فانهم
قالوا ازلية الامكان غير امكان الازلية وغير مستلزم له وذلك لانا اذا قلنا امكانه ازلي اي ثابت
له ازلا كان الازل ظرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق
بعدم الاتصاف وهذا هو الذي يقتضيه لزوم الامكان لماهية الممكن واذا قلنا ازليته ممكنة كان الازل
ظرفا لوجوده على معنى ان وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول
لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه
الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات دون الممكنات
لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه وهذا كلام حق لا شبهة فيه مشهور فيما بين
القوم وما قيل من ان امكانه اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من
اجزاء الازل فيكون عدم منعه منه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم
يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه به في كل منها لا بدلا فقط بل ومعا ايضا فجواز
اتصافه به في كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته
فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية اقول مدفوع بان قوله لا بدلا فقط بل ومعا ايضا ممنوع
واذا تمهد هذا فنقول مقصود المانع ان العود ليس وجودا مطلقا على اي وجه كان بل هو وجود مقيد
بكونه حاصلا بعد طريان العدم فلم لا يجوز ان يمتنع اتصاف مهية المعدوم بهذا الوجود المقيد ولا
يمتنع اتصافها بالوجود المطلق من غير لزوم الانقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي كما في
اخواته ونظائره على ما تقدم فقول هذا القائل ولو جوزنا كون الشيء الواحد الى آخره لا تعلق له بكلام
هذا المانع لانه لا يقول بهذا التجويز ولا يلزمه ايضا وكذا قوله الوجود امر واحد الى قوله ولو جوزنا الان
حاصله ان الوجود المعاد اذا اقتضى لذاته امرا وجب ان يقتضيه الوجود المبتدأ ايضا لذاته ذلك الامر بعينه
وبالعكس لانهما متحدان ذاتا وحقيقة وانما اختلافهما بحسب امر خارج وهو لم يقل بخلاف ذلك ولا
يلزم ايضا من كلامه خلافه بل اللازم من كلامه ان الوجودين المبتدأ والمعاد متغايران بحسب الاضافة الى امر خارج

قوله فنقول هذا القائل المحول وقعت الشبهة الواقعة هنا
عند القائلين
لم يأت بها الحكيم مادة
70
الشبهة اذ لا خفاء في ان مقصود هذا
القائل انه لو جاز ان يكون الشيء بعد ما طرء عليه
العدم ممتنعا وقبله ممكنا كما فيه في التقرير
الاول لجاز ان يكون الحادث في
زمان عدمه ممتنعا و
في زمان
وجوده
واجبا
وانقلابه
جاز كون
الشيء ممكن
الاتصاف
بالوجود الاول
ممتنع الاتصاف
بالوجود الثاني كما تقرر
في التوجيه الثاني لجاز
كون الحادث ممتنع الا
تصاف بالوجود في زمان
عدمه واجب الاتصاف
بالوجود في زمان وجوده فان
العلة المذكورة في الوجهين جارية
فيه الا انه صرح في قوله لان الا
شياء المتوافقة في الماهية الى قوله
ولو جوزنا وكان حق العبارة ان
يقول لان الاشياء المتوافقة في الحقيقة
يجب اشتراكها في اقتضاء الذات الواحدة
اياه وقوله ولو جوزنا الخ معناه انه لو جوز
كون الشيء ممكن وجوده الابتدائي ممتنعا وجوده
الثاني بناء على اختلاف الوجودين لجاز مثل ذلك
في الحادث بان يكون ممتنعا وجوده في زمان عدمه
واجبا وجوده في زمان وجوده لاختلاف الوجودين
وبالجملة ان الاختلاف سواء اعتبر في الموضوع او في
المحمول وحكم باختلافهما في الامكان والامتناع
يجري في الحادث الا ان في عبارته اشتباه
الا بناء على الوجه الاخير والله
يحسم مادة الشبهة ان
يعني لا يمكن
كون
الحادث مقتضيا وجوده في زمان وعدمه في زمان
[illegible]
ينفك عنه فكان موجودا في ذلك الوقت دائما هف
عبد الحي

يجوز

٧١

فيجوز ان يقتضى مهية المعدوم لذاته عدم الاتصاف باحدهما يعنى الوجود المعاد ولا يقتضى عدم الاتصاف بالاخر ولا ينافى هذا ان لا يجوز ان يقتضى احد الوجودين لذاته امرا ولا يقتضيه الوجود الاخر قول ويمكن تتميم هذا الدليل بان يقال الحكم بامتناع عود المعدوم اذا لخص وجرد اطرافه يعود اما الى قولنا ان ذاتا ما من الذوات الممكنة الوجود يمتنع وجودها المسبوق بالعدم المسبوق بالوجود واما الى قولنا ان ذاتا قد اتصفت بالعدم المسبوق بالوجود يمتنع وجودها فعلى الاول نقول لا شبهة ان اتصاف ذات الممكن بالوجود المطلق غير ممتنع فلو امتنع اتصافها بالوجود المقيد بهذين القيدين اعنى المسبوقية بالعدم والمسبوقية بالوجود لكان هذا الامتناع ناشيا اما من احد هذين القيدين او كليهما لكنا نعلم ان المسبوقية بالعدم لا يكون منشأ لهذا الامتناع والا لم يتصف مهية بالحدوث وكذا المسبوقية بالوجود والا لم يتصف مهية بالبقاء ونعلم بالضرورة ان لا اثر لاجتماعهما فى هذا الامتناع فاتصافها بالوجود المقيد بهذين القيدين اعنى اتصافها بالعود غير ممتنع وعلى الثانى نقول ذات الممكن من حيث هى لا يمتنع اتصافها بالوجود وذاته الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود لو امتنع اتصافها بالوجود لكان ذلك الامتناع ناشيا من احد هذين الوصفين اعنى اتصافها بالعدم ومسبوقيته بالوجود او من كليهما واتصافها بالعدم لا يصلح لذلك والا لم يخرج ماهيته من العدم الى الوجود وكذلك المسبوقية بالوجود لان الوجود الاول ان افادها زيادة استعداد لقبول الوجود على ما هو شان سائر القوابل بناء على اكتساب ملكة الاتصاف بالفعل فقد صار قابليتها للوجود ثانيا اقرب واعادتها على الفاعل اهون وان لم يفدها زيادة الاستعداد فمعلوم بالضرورة انها لا تنقص عما هى عليها بالذات من قابلية الوجود فى جميع الاوقات ومعلوم بالضرورة ايضا ان لا اثر لاجتماعهما فى هذا الامتناع فذات الممكن الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود لا يمتنع اتصافها بالوجود وذلك هو المط وجه اخر افناعى وهو ان الاصل فيما لا دليل على وجوبه وامتناعه هو الامكان على ما قالت الحكماء ان كل ما قرع سمعك من الغرائب فذره فى بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان وقسمة الموجود الى الواجب والممكن ضرورية وردت على الموجود من حيث هو قابل للتقييد وعدمه لان مورد القسمة فى اى تقسيم كان لا يقيد بشئ من القيود المعتبرة فى الاقسام ولا بعدمه بل يؤخذ مط قابلا لتلك القيود المتقابلة والحكم على الممكن بامكان الوجود حكم على المهية لا باعتبار العدم والوجود جواب شك يورد فيقال لا يمكن الحكم على مهية من الماهيات بامكان الوجود لان كل ماهية اما موجود فلا يقبل العدم واما معدوم فلا يقبل الوجود والا اجتمع النقيضان وتقرير الجواب ان المحكوم عليه بالامكان هو المهية من حيث هى لا المهية باعتبار الوجود ولا المهية باعتبار العدم حتى يلزم اجتماع النقيضين وقد سبق هذا المتن بعبارة اخرى وهى قوله وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى المهية ثم الامكان قد يكون لتى فى التعقل وقد يكون معقولا باعتبار ذاته اشارة الى جواب شك يورد فيقال لو اتصف شئ بالامكان لوجب اتصافه به والا امكن زوال الامكان عن مهية الممكن وهو مح لان الامكان من لوازم مهية الممكن على ما سبق ووجب اتصافه بذلك

الوجوب ايضا بوجوب الوجوب وكذا حتى يتسلسل الوجوبات واللازم المحذور المذكور وهذه الشبهة يمكن اجراؤها في كثير من المفهومات مثل اللزوم والحصول والاتصاف والوحدة والتقدم والحدوث الى غير ذلك من الامور الاعتبارية التي يتكرر نوعها مثلا يقال لو لزم شيئ شيئا لزم لزومه ايضا وكذا لزوم لزومه وهكذا حتى يتسلسل اللزومات واللازم جواز الانفكاك بين اللازم والملزوم والجواب عن الجميع ان هذا تسلسل في الامور الاعتبارية ولما كان تحققها بحسب اعتبار العقل ترتب سلسلتها ريثما اعتبرها العقل فينقطع السلسلة بحسب انقطاع الاعتبار وهذا المعنى مما ينكشف على ما ينبغي بعد تمهيد مقدمة هي ان نسبة البصيرة الى مدركاتها كنسبة البصر الى مبصراته فكما ان الناظر في المراة ربما جعلها وسيلة الى ادراك ما ارتسم فيها من الصور فيلاحظها بتلك الصور قصدا بحيث يتمكن من اجراء الاحكام عليها ويكون المراة ح ملحوظة تبعا على انها التي بها مشاهدة تلك الصور وتعرف احوالها وليس للعقل بهذه الملاحظة ان يتمكن من الحكم على المراة بصفاء جوهرها وصقالتها وتوجهها الى غير ذلك من صفاتها وربما لاحظ المراة قصدا وتوجه اليها باجراء الاحكام عليها كذلك البصيرة قد تجعل بعض مدركاتها مراة لمشاهدة بعضها كما اذا اعتبرت الامكان ولاحظته من حيث انها حال النسبة بين المهية والوجود والامكان بهذا الاعتبار يعرف به حال المهية والوجود وكانه آلة العقل في تعرف حالهما ومراة لمشاهدة تلك الحال فلا يكون الامكان ح ملحوظا بالقصد ولا يقدر العقل بهذه الملاحظة على ان يحكم على الامكان بشيئ ولا ان يعتبر نسبته الى شيئ بل العقل على هذا التقدير انما يلاحظ تلك الحالة اعني الامكان باعتبار ملاحظتها اعني المهية والوجود فهو متوجه اليهما قصدا والى الامكان تبعا وقد تجعل مرائيها ملحوظة بالذات مقصودة في نفسها ايضا كما اذا اعتبرت الامكان ولاحظته من حيث انه مفهوم من المفهومات فاذا اعتبر العقل الامكان على الوجه الاول فلا تسلسل اصلا لما عرفت من ان العقل ح لا يقدر على ان يحكم على الامكان بشيئ ولا ان يعتبر نسبته الى شيئ واذا اعتبره على الوجه الثاني ولاحظه معه ايضا المهية وتعقل نسبة بينهما اعتبر وجوب اتصافها به واعتبار الوجوب على هذا الوجه اعني على وجه يكون الة لملاحظة حال المهية والامكان لا يفضي الى اعتبار وجوب اخر بين هذا الوجوب والمهية فلا يفضي الى التسلسل نعم اذا اعتبر العقل الوجوب اصالة ولاحظه من حيث انه مفهوم من المفهومات ولاحظ معه ايضا المهية وتعقل النسبة بينهما لزمه اعتبار وجوب اخر بين هذا الوجوب والمهية فاعتبار الوجوب الاخر يتوقف على ثلاث ملاحظات كما قررنا فالعقل ان لاحظ هذه الملاحظات الثلاث تحقق هناك وجوب اخر ولا شيئ من هذه الملاحظات بضروري للعقل فله ان لا يلاحظ وهذا هو معنى انقطاع السلسلة بانقطاع الاعتبار وعلى هذا الذي حققناه يعتبر حال التسلسل في سائر الامور الاعتبارية فان اللزوم مثلا له اعتباران احدهما من حيث انه حالة بين اللازم والملزوم وهو بهذا الاعتبار يعرف حال اللازم والملزوم فانه يلاحظه العقل باعتبار ملاحظتهما والثاني من حيث انه مفهوم من المفهومات فلو اعتبر العقل اللزوم باعتبار مقايسته الى اللازم والملزوم فلا تسلسل اصلا وان اعتبره بالذات فهو مفهوم من المفهومات فاذا لاحظه العقل ولاحظ احد المتلازمين وتعقل نسبة

يعتبرها

بينهما اعتبر لزومها اخر بينهما فاعتبار اللزوم الاخر يتوقف على تلك الملاحظات الثلث التي لا شيء منها بضروري للعقل فالعقل ان لاحظ هذه الملاحظات الثلث تحقق هناك لزوم اخر والا انقطع الاعتبار وانقطعت السلسلة بانقطاعه قيل لو كان اللزوم بين اللزوم واحد المتلازمين باعتبار العقل فما لم يعتبره العقل لم يتحقق واعتبار العقل ليس بضروري فيجوز ان لا يتحقق اللزوم بينهما فيمكن الانفكاك بينهما واذا امكن انفكاك اللزوم عن احد المتلازمين امكن الانفكاك بينهما فلا يكون الملزوم ملزوما ولا اللازم لازما و ايضا نحن نعلم بالضرورة انه اذا كان بين شيئين لزوم يكون اللزوم بينهما متحققا وان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ولا ذاهن فليس اللزومات امورا اعتبارية بل حقيقية واجيب عن الاول بانا لا نم انه اذا لم يكن اللزوم الثاني امرا متحققا اي موجودا في نفس الامر امكن الانفكاك بين اللزوم الاول واحد المتلازمين وانما يلزم ذلك لو لم يكن اللزوم الاول لازما في نفس الامر لاحد المتلازمين وهو مم فانه ليس يلزم من انتفاء مبدء المحمول في نفس الامر انتفاء الحمل في نفس الامر غاية ما في الباب ان مبدء المحمول كاللزوم مثلا اذا كان منتفيا في نفس الامر كان المحمول كمفهوم اللازم منتفيا فيها لانتفاء جزئه ولا يلزم منه ان لا يصدق ذلك المحمول العدمي على شيء في نفس الامر لجواز صدق المفهومات العدمية في نفس الامر على الاشياء الموجودة فيها الا يرى ان مفهوم الاعمى ليس موجودا خارجيا مع صدق قولنا زيد اعمى في الخارج وكذلك الاربعة اذا تحققت في الذهن كانت متصفة بالزوجية في نفس الامر وان لم يكن الزوجية مضموزة معها وعن الثاني بان الضروري هناك ليس ان اللزوم بين الامرين موجود من الموجودات في نفس الامر بل كون احدهما لازما للاخر في نفس الامر وهو لا يستلزم كون اللزوم امرا متحققا موجودا في نفس الامر لما بيناه واعلم ان هذا السؤال والجواب كليهما يجريان في جميع المفهومات الاعتبارية المتسلسلة فيقال مثلا لو كان وجوب اتصاف ماهية الممكن بالامكان باعتبار العقل فما لم يعتبره العقل لم يتحقق واعتبار العقل ليس بضروري فيجوز ان لا يتحقق وجوب اتصاف ماهية الممكن بالامكان ويلزم امكان زوال الامكان عن الممكن وايضا نحن نعلم بالضرورة انه اذا كان شيء ممكنا كان وجوب اتصافه بالامكان متحققا وكذا وجوب اتصافه بوجوب الاتصاف وان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ولا ذاهن ويجاب بانا لا نم انه اذا لم يكن وجوب اتصاف ماهية الممكن بالامكان امرا متحققا موجودا في نفس الامر يلزم امكان زوال الامكان عن الممكن وانما يلزم ذلك لو لم يكن ماهية الممكن واجبة الاتصاف بالامكان فانه لا يلزم من انتفاء مبدء المحمول في نفس الامر انتفاء الحمل في نفس الامر والضروري ليس ان وجوب الاتصاف موجود من الموجودات في نفس الامر بل كون ماهية الممكن واجبة الاتصاف بالامكان وعلى هذا القياس في سائر الامور الاعتبارية المتسلسلة الى غير النهاية لازم في نفس الامر لاحد المتلازمين اذ لو لم يكن لازما اقول ويمكن تقرير السؤال على وجه يسقط عنه الجواب فيقال كل واحد من اللزومات المتسلسلة في نفس الامر جاز انفكاكه عنه ويلزم جواز انفكاك اللازم عن الملزوم وايضا نحن نعلم بالضرورة ان كل لزوم لازم وان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ولا ذاهن واذا كان كل لزوم لازما في نفس الامر كان

وامكان انفكاك الملزوم يستلزم امكان انفكاك اللازم اذ على تقدير انفكاك اللزوم لا يكون اللازم لازما ومع وضوح ذلك تصدى بعض الناظرين لمنع قوله لو لم يكن لازما جاز انفكاكه قائلا انما يتاتى ذلك لو كان اللزوم موجودا في نفس الامر ولم يكن لازما اما اذا لم يكن لازما حال عدمه فلا يلزم جواز الانفكاك كما ان السواد حال عدمه لم يكن لازما للسطح ولا يلزم من ذلك جواز انفكاكه عنه هذا لفظه وهو مما يجب ان يرقم باقلام الاوهام على الواح الارواح

ملا جلال

متحققا فيه لانا نعلم بالضرورة ان ما لا ثبوت له بوجه من الوجوه لا يتصف بثبوت شيء له فان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فاذا كان هذا الثبوت بحسب نفس الامر كان المثبت له ثابتا في نفس الامر و ان كان بحسب الخارج كان المثبت له موجودا في الخارج فان بديهة العقل حاكمة بان الشيء اذا لم يوجد في الخارج اصلا لم يتصف فيه بثبوت شيء له قطعا سواء كان ذلك الشيء وجوديا او عدميا ومن ثمة قالوا صدق القضية الموجبة المعدولة الخارجية يستدعي وجود موضوعها في الخارج وكذلك البديهة حاكمة بان الشيء اذا لم يتحقق في نفس الامر لم يثبت له صفة في نفس الامر فاذا لم يتحقق اللزوم في نفس الامر لم يكن لازما في نفس الامر والحاصل ان اللزوم كما وقع مبدأ للمحمول في قضية صادقة في نفس الامر كذلك وقع موضوعا لتلك القضية وصحة الحمل في نفس الامر وان لم يقتض ثبوت مبدأ المحمول وتحققه بحسب نفس الامر لكن يقتضي تحقق موضوعها بحسب نفس الامر وذلك يكفينا فيه فيلزم تحقق جميع اللزومات الغير المتناهية في نفس الامر فيكون التسلسل في الامور المتحققة في نفس الامر لا في الامور الاعتبارية المنقطعة بانقطاع الاعتبار وحكم الذهن على الممكن بالامكان يجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل لان الامكان عقلي جواب عن استدلال من يقول بان الامكان موجود في الخارج تقريره ان حكم الذهن على الممكن بالامكان ان لم يكن مطابقا للخارج كان جهلا وكان الذهن قد حكم بالامكان على ما ليس بممكن وان كان مطابقا للخارج كان الامكان موجودا فيه وتقرير الجواب ان الامكان امر عقلي وقد تقرر ان صحة الحكم بالامور العقلية باعتبار مطابقته لما في نفس الامر وهو اعم مما في الخارج ومما في العقل فقد يكون صحة الحكم بمطابقته لما في العقل والحكم بالامكان من هذا القبيل اقول فيه ما مر من الاشكال وهو ان ما في نفس الامر يجب ان يكون مغايرا لما في العقل ويمكن الجواب عن الاستدلال باختيار كون الحكم بالامكان مطابقا للخارج ومنع لزوم كون الامكان موجودا في الخارج لما مر مرارا من ان انتفاء مبدأ المحمول في الخارج لا يقتضي انتفاء الحمل الخارجي لكن المصنف لم يلتفت اليه لكونه جدليا غير مطابق للواقع لما مر من ان الحكم بامكان الانسان صحيح ولو لم يكن للانسان وجود في الخارج فلو كان هذا الحكم مطابقا للخارج لاقتضى وجود الموضوع فيه وكان الانسب ايراد هذا الكلام بعد قوله ولو كان الامكان ثبوتيا لنم سبق كل ممكن على امكانه معزونا بقوله والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لا يستلزم ثبوته والحكم بحاجة الممكن ضروري اي اولي يجزم العقل به بمجرد تصور طرفيه والنسبة خفاء التصديق لخفاء التصور غير قادح جواب دخل مقدر تقريره انا لو عرضنا هذه القضية على العقل وجدناها اخفى من قولنا الواحد نصف الاثنين والاوليات لا يجري فيها التفاوت بالظهور والخفاء وتقرير الجواب ان الاولي قد يكون خفيا الخفاء في تصورات اطرافه اما لكونها كسبيا واما لقلة الاسباب المقتضية لالتفات العقل اليها وما نحن فيه من هذا القبيل لما عرفت من ان استواء نسبة طرفي الممكن اليه ليس بديهيا يتعقل بمجرد تقسيم المتصور الى الواجب والممكن والممتنع بل هو مبني على البرهان الدال على امتناع ان يكون احد طرفي الممكن اولى به بالنظر الى ذاته لكن اذا تصور الممكن من حيث تساوي نسبة طرفيه اليه نظرا الى ذاته وتصور مفهوم الاحتياج في ترجيح احد الطرفين على الآخر الى مرجح ونسب اليه جزم بعقله بانه يحتاج الى

التفاوت الظاهر لا طائل دواني قوله وهو ان ما في نفس الامر يجب اقول ان اراد مطلق المغايرة فممنوع وهي محققة بحسب الاعتبار وان اراد المغايرة بالذات فممنوع وكانه فصلنا الكلام في مواضع فيه فيما سبق منا جلال قوله وكان الانسب اقول هذا مبني على توهم ان هذا جواب عن الاستدلال على وجود الامكان في الخارج والحق ان المقصود تحقيق ان الحكم بالامكان بحسب الصدق ونفيه لكونه امرا عقليا اي من الصفات التي تعرض الاشياء في العقل وهي من المعقولات الثانية وح يتلائم اجزاء الكلام فان الصواب والقوي احكام الممكن بالامكان لا يتوجه عليه ما ذكر ملا جلال دواني قوله وتقرير الجواب ان الاولي قد قال قد يشتهر فيما بينهم ان الاوليات جلاء وخفاء انما هو للاختلافات في تصورات اطرفها كما يشعر عبارة المتن وعلى ذلك بني الشارح الجواب ولكن تمنع لجواز اختلافها في نفسها بالنظر الى الاذهان بل بحسب الاوقات بالقياس الى شخص واحد كيف لا وبعض الاشخاص يدرك التفرقة بين النظم وغيره بحسب فطرته وبعضهم لا يفرق بينهما اصلا وكذا في الحان المنتظمة والمتنافرة ملا جلال قوله لما عرفت من استواء الطرفين حرف الممكن اليه اقول لا يخفى ان ما ذكره انما يدل على ان التصديق بثبوت الاستواء للممكن ليس بديهيا وليس ذلك من نسبة تصور الا طرافه في شيء بل ربما كان تصور مفهوم هيئيا اي نسبة الطرفين اليه بديهيا

ذلك

ذلك قطعا من غير استعانة في هذا الحكم بشيء خارج عن طرفيه اعني المحكوم عليه وبه والنسبة بخلاف تصورنا قولنا الواحد نصف الاثنين فانهما باسرها ضرورية كثيرة الحصول في الاذهان فلذلك يوجد بينهما اتفاق فان العقل اليه مال ووافر اميل ولم يتيقن ورد عليه اقبل وقد انكر احتياج الممكن الى المؤثر جماعة كديمقراطيس و اتباعه القائلين بان وجود السموات بطريق الاتفاق ولهم شبه منها انه لو احتاج الممكن الى المؤثر لامكن تاثيره فيه اذ لا معنى لكونه محتاجا الى المؤثر مع امتناع تاثيره فيه فان المقصود من اثبات احتياجه في وجوده مثلا الى المؤثر ان وجوده انما يحصل له من تاثيره لكن تاثيره فيه محال وذلك لوجوه الاول انه لو اتصف شيء بالمؤثرية لكانت المؤثرية لكونها وصفا محتاجا الى الموصوف ممكنا محتاجا الى المؤثر فيتحقق هناك مؤثرية اخرى وننقل الكلام اليها حتى يتسلسل والجواب ان المؤثرية اعتبار عقلي يعني ليس موجودا في الخارج حتى يكون ممكنا محتاجا الى المؤثر ولا يقدح ذلك في اتصاف شيء بالمؤثرية لما عرفت من ان انتفاء مبدأ المحمول لا يستلزم انتفاء الحمل والاتصاف به كاتصاف زيد بالعمى الثاني ان التاثير اما حال وجود الاثر وهو تحصيل الحاصل او حال عدمه وهو جمع بين النقيضين والجواب ان المؤثر يؤثر في الاثر لا من حيث هو موجود حتى يلزم تحصيل الحاصل ولا من حيث هو معدوم حتى يلزم جمع بين النقيضين بل تاثير المؤثر انما هو في الاثر من حيث هو هو غير مقيد بشيء من الوجود والعدم غاية الامر ان التاثير في زمان وجود الاثر وذلك تحصيل الحاصل بهذا التحصيل ولا استحالة فيه وانما المحال هو التحصيل لما كان حاصلا قبل هذا التحصيل الثالث ان التاثير اما في الماهية او في الوجود او في موصوفيتها به والكل محال اما في الماهية فلان الانسان مثلا لو كان انسانا بتاثير المؤثر لوقع الشك في كونه انسانا عند وقوع الشك في وجود المؤثر والتالي ظاهر البطلان وايضا فانا نعلم قطعا ان ثبوت الشيء لنفسه ضروري فان الانسان انسان ولو قطع النظر عن جميع ما عداه مؤثرا كان او غيره فلو كانت انسانية الانسان بتاثير المؤثر لما كان كذلك وما يقال من ان الانسان لو كان انسانا بتاثير المؤثر لم يكن انسانا عند عدم تاثير المؤثر وسلب الشيء عن نفسه محال فمدفوع بمنع الاستحالة فان المعدوم في الخارج مسلوب عن نفسه ما دام معدوما فاذا ارتفع المؤثر في وقت او دائما ارتفع الانسانية كذلك فيصدق قولنا ليس الانسان انسانا ويكون صدق السالبة الخارجية لعدم الموضوع في الخارج واما في الوجود والموصوفية فلانهما امران عدميان فلا يصلحان اثرا للموجب والجواب ان تاثير المؤثر في الماهية ومعنى تاثيره فيها ان يجعلها موجودة لا ان يجعلها تلك الماهية فانه غير معقول اصلا اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها ليتصور توسط جعل بينهما فيكون احديهما مجعولة والاخرى مجعولا اليها وهذا معنى قول الحكماء ان الماهيات ليست مجعولة بجعل الجاعل على ما يحكى عن ابي علي انه سئل عن هذه المسئلة وقد كان ياكل المشمش فقال الجاعل لم يجعل المشمش مشمشا بل المشمش موجودا وقد يوجد في بعض النسخ ههنا قوله وبجعله وجوب لاحق وقد سبق هذا في المتن مباحث اخرى وهي قوله وعند اعتبارهما بالنظر اليها يثبت ما بالغير وقد شرحناه هناك فلا نعيده ومنها انه لو احتاج الممكن في وجوده الى المؤثر لاحتاج اليه في عدمه ايضا لاستواء نسبتهما اليه لكن العدم لا يصلح

قوله فلان الانسان مثلا لوكان اه اقول فيه نظر لجواز ان يكون الشيء

قوله بمنع الاستحالة اقول لما كان ثبوت الشيء لنفسه ضروريا

ثبوته لنفسه فعلى تقدير انتفائه يصدق لنقيضه سلب

عنه فان كان انتفائه واقعا صدقت السالبة

اثر الشيء والجواب انا لا نسلم ان العدم لا يصلح اثر الشيء كيف وعدم الممكن مستند الى عدم علته لا يقال لو جاز
استناد العدم الى العدم كما ذكرتم لجاز استناد الوجود ايضا الى العدم وانه ينفي الحاجة الى وجود المؤثر
في العالم فينسد باب اثبات الصانع وايضا عدم المعلول عند عدم العلة ضروري واما ان عدمه معلل
بعدمها او بامر ملازم لعدمها فذلك غير معلوم ودعوى الضرورة غير مسموعة بل لا بد من دليل على ذلك
لانا نقول هذا الكلام على السند الاخص مع انا نجيب عن الاول بان الضرورة تحكم بجواز استناد العدم
الى العدم وامتناع استناد الوجود الى العدم وعن الثاني بانه قد سبق ان العقل كما يحكم بترتب وجود
المعلول على وجود العلة باستعمال الفاء كقولك وجد حركة اليد فوجد حركة المفتاح كذلك يحكم بترتب
عدمه على عدمها باستعمال الفاء كقولك عدم حركة اليد فعدم حركة المفتاح اعني عدم حركة المستندة الى
حركتها فكما ان استناد وجوده الى وجودها بديهي كذلك استناد عدمه الى عدمها فلو جاز ان يكون عدمه
مستندا الى امر ملازم لعدمها لجاز ان يكون وجوده مستندا الى امر ملازم لوجودها وهذا باطل بديهة فكذلك
الضرورة هناك كافية ومنعها مكابرة خصوصا اذا كان العدمان حادثين والممكن الباقي مفتقر الى
المؤثر لوجود علته اي علة الافتقار وهو الامكان اختلفوا في ان الممكن الباقي هل يفتقر الى المؤثر حال بقائه
ام لا فذهب من قال علة الافتقار هي الامكان وحده الى ان الممكن الباقي يحتاج الى المؤثر حال بقائه لان
علة الحاجة اعني الامكان لازم لماهية الممكن لا ينفك عنها فهي موجودة حال البقاء فيوجد معلولها ايضا
اعني الحاجة ومن قال علة الحاجة الى المؤثر هو الحدوث وحده او مع الامكان او قال العلة هو الامكان
بشرط الحدوث يلزمه ان يكون الممكن حال بقائه مستغنيا عن المؤثر اذ لا حدوث حال البقاء فلا حاجة
وقد التزمه جماعة منهم وتمسكوا ببقاء البناء بعد فناء البناء وقالوا ان العالم يحتاج الى الصانع في
ان يخرجه من العدم الى الوجود وبعد ان خرج اليه لم يبق له حاجة اليه حتى لو جاز العدم على الصانع تعالى
عن ذلك علوا كبيرا لما ضر العالم ولما كان هذا امرا شنيعا قال بعضهم ان الاعراض غير باقية بل هي متجددة
دائما اما بتعاقب الامثال واما بتوارد الوجود على ما عدم بعينه فهي محتاجة الى الصانع احتياجا مستمرا
واما الجواهر اعني الاجسام وما يتركب هي منها اعني الجواهر الفردة فيستحيل خلوها عن الاكوان المتجددة
المحتاجة الى الصانع فهي ايضا محتاجة اليه دائما والمؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث جواب دخل مقدر
تقريره لو افتقر الممكن الباقي في حال بقائه الى المؤثر لزم امكان تأثير المؤثر في الممكن الباقي لكنه محال لان المؤثر
ان افاد نفس الوجود الذي كان حاصلا قبل يلزم تحصيل الحاصل وان افاد امرا اخر متجددا لم يكن
التأثير في الباقي بل في المتجدد وتقرير الجواب ان المؤثر يفيد البقاء للممكن الباقي فهذا البقاء فتأثير المؤثر
في الممكن الباقي وذلك بان جعله متصفا بالبقاء والتقييد بقولنا بهذا البقاء اشارة الى ان افادة البقاء
للممكن الباقي ليس تحصيلا لما كان حاصلا قبل بل هو تحصيل الحاصل بذلك التحصيل وقد عرفت انه ليس
بمحال ولنزد توضيحا لهذا المقام فانه مما اشتبه على كثير من الاقوام فنقول ان اتصاف الممكن بالوجود في زمان
حدوثه كما لم يكن مقتضى ذاته لاستواء نسبة ذاته الى طرفي وجوده وعدمه كذلك اتصافه به في الزمان الثاني

وما بعده من الازمنة ليس مقتضى ذاته لان استواء نسبته الى طرفي وجوده وعدمه امر لازم في حد ذاته فكما
استحال اقتضاؤه الوجود في الزمان الاول استحال اقتضاؤه اياه في الزمان الثاني وما بعده فكما ان اتصافه
بالوجود في زمان الحدوث يستند الى المؤثر كذلك اتصافه به فيما بعده من الازمنة والاول هو اتصافه باصل
الوجود والثاني هو اتصافه بالبقاء فهو في وجوده ابتداء وفي بقائه محتاج الى المؤثر الذي يفيده الوجودَ
ويديمه له وحاجته اليه في حال بقائه كحاجته اليه في ابتدائه فلو فرض انقطاع فيضان نور الوجود من الصانع تع
على العالم في آنٍ لم يبق موجود ويعينك على تعقل ذلك اعتبارك بما استضاء بمقابلة الشمس فانه كلما حجب
عنها زال الضوء وما تمسكوا به من مثال البناء فهو مهدوم بان الكلام في العلة الموجدة وليس البناء موجدا
للبناء في الحقيقة انما هو محركة يده مثلا علة لحركات الالات من الاخشاب واللبنات وتلك الحركات علة معدة
لاوضاع مخصوصة بين تلك الالات وتلك الاوضاع مستندة الى علل فاعلية هي غير تلك الحركات
المستندة الى حركة البناء فلا يضرها عدم شيء منها ولهذا اي ولان الممكن الباقي مفتقر الى المؤثر في بقائه
جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب لانه ممكن باق فيحتاج الى المؤثر في بقائه غاية الامر انه ليس له
حال حدوث كما للحادث الباقي فلا يحتاج الا في البقاء بخلاف الحادث الباقي فانه يحتاج الى المؤثر في الحدوث
ايضا لو امكن اي لو امكن مؤثر قائم موجب بالذات على ما يدعيه الفلاسفة لم يمتنع استناد الاثر القديم
اليه بل وجب ان يكون معلوله الاول وسائر ما يصدر عنه بالذات وبالوسائط القديمة قديما والا
لكان وجوده بعد ذلك ترجيحا بلا مرجح حيث لم يوجد في الازل ووجد فيما لا يزال مع استواء الحالين نظرا
الى تمام العلة ولو امكن القديم الممكن وكانه انسب بما سيجيء من ان كل ممكن حادث فان قيل صفات الباري
تعالى على راي ما عدا المعتزلة من المتكلمين موجودات قديمة فيمتنع استنادها اليه بطريق الاختيار فتعين
الايجاب قلنا على راي المص صفات الباري تع ليست زائدة على ذاته كما هو راي الحكماء والمعتزلة ولا
يمكن استناده الى المختار يعني انما قيدنا المؤثر بالموجب لانه لا يمكن استناده الى المختار لان فعل المختار
مسبوق بالقصد والقصد الى الايجاد متقدم عليه مقارن لعدم ما قصد ايجاده لان القصد الى ايجاد
الموجود ممتنع بديهة ورد بان تقدم القصد على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود في انهما بحسب الذات
فيجوز مقارنتهما للوجود زمانا لان الاثر هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود حاصل بذلك القصد اذا كان
القصد كافيا في وجود المقصود كان القصد مع المقصود زمانا واذا لم يكن كافيا فيه فقد يتقدم عليه زمانا
كقصدنا الى افعالنا ومنع الامام الرازي استناده الى الموجب ايضا متمسكا بان تاثيره في القديم اما حال
بقائه فيلزم ايجاد الموجود واما حال عدمه او حدوثه وعلى التقديرين يلزم كونه حادثا وقد فرضناه
قديما هف وقد عرفت جوابه ولا قديم اي لا بالذات ولا بالزمان سوى الله لما سياتي القدم الذاتي
لا يوصف به سوى ذات الله تعالى لما سياتي من ادلة توحيد الواجب وما وقع في عبارة بعضهم
من ان صفات الله تعالى واجبة قديمة بالذات فمعناه بذات الواجب بمعنى انها لا تفتقر الى غير الذات واما
القدم الزماني فيوصف به ذاته تعالى اتفاقا من الحكماء واهل الملة وصفاته ايضا عند الاشاعرة

قوله اي لو امكن مؤثر قديم اقول القرينة على ارادة القديم ان يستند القديم
لا يميل اليه
الى القديم ولا يتوجه عليه
ما اورده الشيخ قدس سره على
الشرح القديم من ان هذا التعليل انما يظهر فائدته
اذا وقع الكلام في ان العالم نقل بان يقال يجوز استناد القديم
الممكن اليه تع لو امكن كونه موجبا وغرضه ان
النزاع انما هو في كونه تعالى موجبا
لا في امكان المؤثر
الموجب
ذلك نعم
عليه خلاف ما في
هذا التعقيب
حلال قوله
يعني انما قيدنا المؤثر
اقول استناده بهذا التفسير
الى انه ليس يستقر على
ذلك الاصل فان افتقار
الممكن الباقي الى المؤثر هو الذي
يستند الى ذلك الاصل والتقييد
بالموجب لا مدخل له على هذا فقوله
ولا يمكن استناده الى المختار عطف
على قوله ولهذا جاز لا على جاز فقط
حلال قوله لما سيأتي
قال الشارح في الحاشية هذا وعد بلا وفاء لان
ما ياتي في موضعه هو ان الاجسام كلها حادثة
ولا يلزم حدوث سائر الممكنات اقول ما ذكره
مبني الا ان يتكلف بحمل كلام المص على انه لا قديم
سواه تعالى ثابت يقينا لما سياتي من حدوث
الاجسام والنفوس وان لا دليل على وجود العقول من جملة
وح فقوله فيما بعد ولا يفتقر الحادث الى مادة ومدة
والا لزم التسلسل بان المادة والمدة حادثتان لا يتم
برهان حدوث الاجسام على حدوثهما
ولا ينافي بيانه ان لا قديم
سوى الله تعالى
حادث
جلال

ومن حيث وحدوهم فانهم اجمعوا على ان الله سبحانه وتعالى صفات موجودة قديمة قائمة بذاته تعـ واما المعتزلة فقد بالغوا في التوحيد فنفوا القدم الزماني ايضا عما سوى ذات الله ولم يقولوا بالصفات الزائدة القديمة الا ان القائلين منهم بالحال اثبتوا لله تعالى احوالا اربعة هي العالمية والقادرية والحيية والموجودية وزعموا انها ثابتة في الازل مع الذات وزاد ابوهاشم حالة خامسة هي علة للاربعة مميزة للذات هي الالهية فلزمهم القول بتعدد القدماء وهذا تفصيل ما قال الامام في المحصل ان المعتزلة وان بالغوا في انكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا به في المعنى لانهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الازل مع الذات فالثابت في الازل على هذا القول امور قديمة ولا معنى للقديم الا ذلك واعترض عليه المصنف بانهم يفرقون بين الوجود والثبوت ولا يجعلون الاحوال موجودة بل ثابتة فلا تدخل فيما ذكره الامام من تفسير القديم بما لا اول لوجوده الا ان يغير التفسير ويقول القديم ما لا اول لثبوته وكان في قوله ولا معنى للقديم الا ذلك دفعا لهذا الاعتراض اي لا نعني بالوجود الا ما عنوا بالثبوت فلا فرق في المعنى بين قولنا لا اول لوجوده وبين قولنا لا اول لثبوته حتى لو وقع في اللفظ تغيير الوجود الى الثبوت قالوا اثبات القدماء كفر والنصارى انما كفروا لما اثبتوا مع ذاته تعـ صفات ثلثا قديمة سموها اقانيم هي العلم والوجود والحيوة فكيف لا يكفر من اثبت مع ذاته تعـ صفات سبعا واكثر والجواب انهم انما كفروا لانهم اثبتوها ذوات لا صفات وان تحاشوا عن التسمية بالذوات وسموها صفات فانهم قالوا بانتقال اقنوم العلم الى المسيح والمنتقل بالانتقال لا يكون الا ذاتا واثبات المتعدد من الذوات القديمة هو الكفر دون اثبات الصفات القديمة في ذات واحدة وايضا انما كفرهم الله تعـ بقوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة لانهم اثبتوا الهة ثلثة كما يدل عليه قوله وما من اله الا اله واحد واما غير ذات الله وصفاته فلا يوصف بالقدم باجماع المتكلمين لان ما سوى الله تعـ وصفاته مخلوق وكل مخلوق حادث عندهم واما الحكماء فقالوا بقدم العقول والنفوس السماوية والاجسام الفلكية بذواتها وصفاتها من الصور والشكل واصل الحركة والوضع بمعنى انها متحركة حركة متصلة من الازل الى الابد الا ان كل حركة تفرض من حركاتها فهي مسبوقة باخرى فتكون حادثة وكذا الوضع والاجسام العنصرية بهيولاها واثبت الثنوية من المجوس قديمين هما النور والظلمة قالوا تولد العالم من امتزاجهما والحرنانيون منهم اثبتوا قدماء خمسة اثنان منها حيان فاعلان هما الباري والنفس وعنوا بالنفس ما يكون مبدء الحيوة وهي الارواح البشرية والسماوية وواحد منفعل غير حي وهو الهيولى واثنان ليسا حيين ولا فاعلين ولا منفعلين وهما الدهر والخلاء قالوا عشقت النفس بالهيولى لتوقفها كمالاتها الحسية والعقلية عليها فحصل من اختلاطهما انواع المكونات وذهب المعتزلة الى انه ليس في الوجود قديم لا بالذات ولا بالزمان سوى ذات الله تعـ وادعى ان صفاته تعـ ليست زائدة على ذاته كما ذهب اليه الحكماء والمعتزلة ولا يفتقر الحادث الى المادة والمدة والا لزم التسلسل يعني لو افتقر كل حادث الى مادة ومدة لزم التسلسل لانهما ايضا حادثتان اذ لا قديم في الوجود سوى الله تعـ فيفتقران ايضا الى مادة ومدة

قوله بالانتقال اقول فيه نظر لان ذلك وان كان حقا بناء على عدم جواز انتقال الصفات لكنهم لا يجوزونه فلا يوجد الاستلزام والتحقيق في الجواب ان الحكماء لا يجوزون ... الا ترى ان المجسمة الملكية لا ... لوازم الجسمية مع انهم ... الجسم فلم يبق لهم من الجسمية الا الاسم ... ذوات ولا والملائكة لا يكفرون لانهم لا يثبتون له تعـ ما هو مسلوب عنه بحسب المعنى بل انما يطلقون الالفاظ فتدبر ملا جلال رحمة الله عليه

اقول يمكن ان يقال ... فلا ولدان يوصف بانها ... ملا جلال

اخرين وننقل الكلام اليهما حتى يثبت لا يبقى معنى لافتقار الحادث الى المدة ان وجوده مسبوق بوجود مدة
سابقة عليه لا تجتمع معه في الوجود فلو افتقرت هي الى مدة اخرى بهذا التفسير وهكذا الى غير النهاية يلزم وجود
حوادث لا بداية لها كدورات الافلاك على راي الحكيم لا ترتب امور موجودة معا الى غير النهاية والمحال هو
الثاني دون الاول لانا نقول الاول ايضا محال على راي المص وسائر المتكلمين كما سيجيء في مبحث ابطال التسلسل
وذهب الحكماء الى ان كل حادث مسبوق بمدة ومادة اما المدة فلان عدم الحادث متقدم على وجوده
وهذا التقدم ليس بالعلية ولا بالطبع لان وجود الشيء لا يحتاج الى عدمه ولا بالشرف لان عدم الشيء ليس له
شرف بالنسبة الى وجوده ولا بالرتبة لانه ليس بين وجود الشيء وعدمه ترتب حسي ولا عقلي فهو بالزمان فاذن
عدم الحادث في زمان سابق فثبت ان الحادث مسبوق بالزمان والمتكلمون منعوا الحصر واثبتوا قسما
اخر من التقدم يسمونه تقدما بالذات كما سبق في المتن وذكرنا هناك ان هذا القسم مبني لايجاب كثير بين
الحكماء والمتكلمين وذلك منها وجه اخر وجود الحادث بعد ان لم يكن له بعدية بالقياس الى قبلية ليست كقبلية
الواحد على الاثنين التي قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد معا في حصول الوجود بل قبلية لا تجامع
البعدية فلا بد لها من معروض يعرضه هي بالذات وذلك لان معروض القبلية ان عرضه القبلية لا بواسطة
شيء اخر فذاك وان عرضه القبلية بواسطة شيء اخر فذلك الشيء الاخر هو القبل بالذات وهو لا يكون نفس العدم
لان العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد ولا ذات الفاعل والا لم يصر معا وبعد فتعين ان يكون معروض
القبلية امرا مغايرا لهما وما هو الا الزمان فقولنا ان اراد بمعروض القبلية بالذات ما يكون ذاته مقتضيا
للقبلية فلا نم انه لا يكون نفس العدم قوله لان العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد قلنا مسلم
لكن العدم لا يقتضي لذاته القبلية وجه ثالث وهو ان وجود الحادث بعد ان لم يكن له قبل وذلك القبل
كم متصل غير قار الذات فهو الزمان اما انه كم فلانه يقبل الزيادة والنقصان فان قبل زيد الى نوح مثلا
اطول وازيد منه الى موسى واما انه متصل فلانه يقبل الانقسام الى الحد فان قبل زيد الى نوح يمكن
ان ينقسم ويقال قبل زيد الى عمرو مثلا ثم الى بكر ثم الى نوح وهكذا يمكن ان ينقسم قبل زيد الى عمرو ويقال
قبل زيد الى خالد مثلا ثم الى بشر ثم الى عمرو واما انه غير قار الذات فلان اجزائه لا تجتمع في الوجود فان كل
جزء يفرض منه فهو قبل بالقياس الى اخر قبلية لا يجوز معها اجتماع القبل مع البعد لا يقال القبلية اضافة بين
القبل والبعد وكذا البعدية اضافة بينهما والمضافان يجب اجتماعهما في الوجود لانا نقول هما
اضافتان عقليتان يجب ان يوجد معروضاهما معا في العقل ولا يجب ان يوجد معروضاهما
معا في الخارج فان قيل فعلى هذا عدم اجتماع الجزء الذي هو القبل مع الجزء الذي هو البعد
انما يكون في الوجود الخارجي فيلزم ان يكون لكل من الجزئين وجود في الخارج لكن وجود اجزاء
الشيء في الخارج ينافي اتصاله اذ المتصل هو ما لا جزء له بالفعل وايضا يلزم ان يكون ذلك الامر
المتصل الذي يسمونه الزمان ذا اجزاء غير قابلة الانقسام اذ لو انقسم واحد منها الى
جزئين لكان احدهما قبل والاخر بعد لما مر من ان اجزاءه لا تجتمع في الوجود

وكان لكل من القبل والبعد وجود في الخارج فكان جزئين ما فرضناه جزء واحدا هف وهذا مع انه لا يقول به يستلزم تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى لان الزمان والحركة والمسافة امور متطابقة يستلزم انتهاء الانقسام في واحد منها انتهاء الانقسام في الاخرين فيبطل الاصل الذي عليه مبنى قواعدهم لا يقال عدم اجتماع الاجزاء في الوجود الخارجي لا يستلزم ان يكون لها وجود خارجي فان السلب الخارجي لا يقتضي وجود الموضوع في الخارج كما ان العدم والوجود لا يجتمعان في الخارج ولا يلزم منه ثبوت العدم في الخارج لانا نقول عدم اجتماع الاجزاء للشيء في الوجود بهذا المعنى لا يستلزم كونه غير قار الذات اذ يصدق على جميع اقسام المقدار من الجسم التعليمي والسطح والخط بل على الجسم الطبيعي ايضا فانها لا اجزاء لها في الخارج لانا نقول عدم اجتماع الاجزاء للشيء في الوجود بهذا المعنى لا يستلزم حتى يجتمع في الوجود الخارجي بل الجواب ان ماهية الزمان متصلة في حد ذاتها لا جزء لها بالفعل بل بالفرض لكنها بحيث لو فرض العقل لها جزئين حكم بانهما لا يجتمعان في الوجود الخارجي على معنى انهما لو وجدا فيه لم يكونا معا بل كان احدهما متقدما والاخر متاخرا وهذا المعنى لا يتحقق في المقدار والجسم واندفع ايضا ما قيل من ان اجزاء الزمان ان كانت متساوية في الماهية استحال تخصيص بعضها بالتقدم وبعضها بالتاخر لان الامور المتساوية في الماهية تساويها في اللوازم وان كانت متخالفة بحسب الماهية كان كل جزء منها منفصلا بماهيته عن باقي الاجزاء فكان اجزاؤه منفصلا بالفعل بعضها عن بعض فلم يكن الزمان متصلا واحدا بل كان مؤلفا من امور لا تقبل الانقسام اصلا لان كل ما يفرض فيه من الاجزاء لا بد ان يتقدم بعضها على بعض والفرض ان الاجزاء المتقدمة والمتاخرة متخالفة بالماهية فينفصل بعضها عن بعض بالفعل فكل ما يمكن ان يفرض جزء منه كان منفصلا عن غيره بالفعل فجميع الانقسامات التي يمكن فرضها كانت حاصلة بالفعل فيكون كل واحد من اجزائه غير قابل للانقسام اذ لو قبل شيء منها انقساما غير حاصل بالفعل لم يكن جميع الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فلا يكون اجزاؤه الا امورا غير قابلة للانقسام ولو بالفرض وح يلزم تركب الحركة والمسافة ايضا من اجزاء لا يتجزى لان ما ذكره انما يلزم اذا كانت تلك الاجزاء موجودة في الخارج ويكون بعضها مقتضيا للتقدم وبعضها للتاخر وانما المادة ويعنون بها ما يكون موضوعا للحادث ان كان عرضا وهيولاه ان كان صورة او متعلقا ان كان نفسا وتدفسير المادة بالهيولى وحدها لان الموضوع ومتعلق النفس مشتملان عليها فلان الحادث قبل وجوده ممكن لامتناع الانقلاب والامكان وجودي لما سبق من الادلة وليس بجوهر لكونه اضافيا بحقيقة فيكون عرضا فيستدعي محلا موجودا ليس هو نفس ذلك الحادث لامتناع تقدم الشيء على نفسه ولا امرا منفصلا عنه لانه لا معنى لقيام امكان الشيء بالامر المنفصل عنه بل متعلقا به وهو المعنى بالمادة وما يتوهم من ان امكان الشيء هو اقتدار الفاعل عليه فيكون قائما بالفاعل فاسد لان الاقتدار وعدمه معللا بالامكان وعدمه فيقال هذا مقدور لانه ممكن وهذا غير مقدور لانه ممتنع ولانه لا يكون الا بالقياس الى القادر بخلاف الامكان والنقض بالممكن القديم كالمواد والمجردات لانها ممكنة ولا مادة لها مدفوع بان امكاناتها قائمة بها اذ ليس لها حالة قبل الوجود

قوله لان ما ذكره انما يلزم اذا كانت تلك الاجزاء موجودة او في نظر لانه كما ان اتصاف الموجودات الخارجية بالاوصاف لا بد له من علة كذلك اتصاف الامور الاعتبارية باوصافها الواقعية فحكم العقل بتقدم بعض تلك الاجزاء على البعض على تقدير وجودها كما ذكره ان كان فرضا كاذبا فلا تقدم فيها وان كان مطابقا للواقع فلا بد لاتصاف بعض على قطعا سواء كانت موجودة او لا وسواء كانت تلك القبليات موجودة او لا فان كانت العلة ذواتها وهي متفقة الماهية لزم تساويها او مختلفة لزم المحذور الاخر والاول ان قيل هو انها تقتضي او ماهية التوسط الذي رسمها تقتضي تقدم بعض منها في الارتسام على البعض كما ان القطرة النازلة تقتضي تقدم رسم بعض الاجزاء المفروضة في الخط المرتسم منها على البعض فوقها كلام اخر هو انه كما ان الكم المتصل مقدار الجسم ولا حقيقة له سوى امتداد الجسم كذلك الزمان مقدار الحركة التي هي التقضي والتجدد ولا حقيقة له سوى امتداد التجدد والامتداد لذاته يقتضي ان يصح فرض الاجزاء فيه فتلك الاجزاء هي التقدم وبها تاخر لان كل امتداد كان استمرار التقضي فجزئه بعض من ذلك التقضي وبما معنى التقدم والتاخر الاجزاء من ذلك الامتداد او عدان مفروضان فيه والكلام في انه لم خصص هذا الجزء او الحد بالتقدم والاخر بالتاخر كالكلام في انه لم خص هذا الجزء من المقدار بهذا الحد بهذا الوضع المعين ولا شبهة في ان هذية الجزء لا يحتاج بدون ذلك في حصول

السؤال

انه لم كان هذا هذا وهذا التحقيق مستمر يقولون في الجواب بتصور عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصور التاخر والتقدم لاجزائه المفروضة واما ما لحقيقته سوى عدم الاستقرار كالحركة او غيرها فانما يصير متقدما ومتاخرا بتصور عروضهما له على ما في شرح المصنف للاشارات وقد اخذه من تلامذته على الوجه الذي ذكره الشارح لانه لم يجز الجواب ولم يفصل على ما هو دابه في ذلك الكتاب

٨١

حتى يكون هناك امكان محلاً غيره والجواب من وجهين الاول انا لا نسلم ان المتعلق بالحادث منحصر في المادة بالمعنى المذكور لم لا يجوز ان يكون محل امكان الحادث شيئا له تعلق بالحادث وراء تعلق الحلول او التدبير والتصرف ولو كان تعلق الحلول فلم لا يجوز ان يكون الحادث جوهرا غير جسماني حالا في جوهر اخر كذلك ولم يقم دليل على امتناع ذلك او عرضا قائما بجوهر غير جسماني فان علوم العقول والنفوس بل كيفياتها القائمة بها على الاطلاق موضوعاتها ذوات العقول والنفوس وليست باجسام ولا يمكنهم تعميم الموضوع بحيث يتناول الجسم وغيره اذ يبطل ح ما فرعوا على هذه القاعدة مثل ان العقول جميع كمالاتها لانها بالفعل لان كون بعضها بالقوة يوجب كون العقول مادية لان كل حادث لا بد له من مادة ولئن سلمنا انه اريد بالامكان الامكان الذاتي فلا نسلم انه وجودي وقد تم بيان فساد ادلتهم وان اريد الامكان الاستعدادي فلا نسلم ان كل حادث فهو قبل وجوده ممكن بالامكان الاستعدادي لجواز ان يحدث من غير ان يكون هناك مادة وامور معدة لها الى وجود ذلك الحادث ولا يكون هذا من الانقلاب في شيء لما مر من تحقيق معنى الانقلاب فليتذكر ولهم في التفصي عن هذا الوجه وجهان احدهما ان المراد الامكان الذاتي وهو محتاج الى محل غير الممكن لان الامكان الذاتي انما هو بالقياس الى الوجود والوجود اما بالذات واما بالعرض على ما سلف اما الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض وهو امكان ان يوجد لشيء شيء اخر كالبياض للجسم والصورة للهيولى والنفس للبدن فلا خفاء في احتياجه الى وجود شيء حتى يوجد له شيء اخر واما الامكان بالقياس الى الوجود بالذات وهو امكان وجود شيء في نفسه فذلك الشيء ان كان مما يتعلق وجوده بالغير اي يكون بحيث اذا وجد كان موجودا في غيره كالعرض والصورة او مع غيره كالنفس فهو كالاول في الاحتياج الى وجود ذلك الغير ضرورة ان ذلك الغير لو كان معدوما لامتنع كون ذلك الشيء موجودا فيه او معه وعلى التقديرين يكون للحادث مادة بالمعنى المذكور وان لم يكن ذلك الشيء مما يتعلق وجوده بالغير من موضوع او هيولى او بدن فمثله لا يجوز ان يكون حادثا والا لكان امكانه قبل حدوثه قائما بنفسه اذ لا علاقة له بشيء من الموضوعات حتى يقوم به وهو مح لانه مضاف والمضاف لا يمكن ان يقوم بنفسه وهذا الوجه في غاية السقوط لانه موقوف على بيان كون الامكان موجودا في الخارج اذ لو كان امرا اعتباريا لجاز قيامه قبل حدوث الحادث بماهية ذلك الحادث فلا يلزم كونه قائما بنفسه ولو ثبت ذلك لسقط منع كون الامكان موجودا وتم الاستدلال من غير حاجة الى ما ذكر من التفاصيل على ان امكان وجود شيء لغيره قائم به او متعلق به انما يقتضي امكان وجود ذلك الغير لا وجوده بالفعل فقولك لو كان معدوما لامتنع كون ذلك الشيء موجودا فيه او معه قلنا امتناعه في زمان كونه معدوما ثم بشرط كونه معدوما مسلم لكنه غير المبحث وثانيهما ان المراد بالامكان الاستعدادي والدليل قائم على ثبوته لكل حادث وتقريره ان العلة التامة للحادث لا يجوز ان يكون ذات القديم وحده او مع شرط قديم والا لزم قدم الحوادث لان المعلول دائم بدوام علته التامة بالضرورة لما في التخلف من الترجيح بلا مرجح بل لا بد من شرط حادث وحدوثه يتوقف على شرط اخر حادث وهكذا الى غير النهاية ويمتنع توقف

قوله وهذا الوجه في غاية السقوط اقول فيه نظر اذ لو لم يكن الامكان موجودا في الخارج لكن كان من الامور التي يتحقق الاتصاف بها في الخارج كوجوب الواجب لتم الاستدلال وهم يزعمون ان الامكان كذلك فانه وان كان اعتباريا لكنه لا يوصف به المعدوم بالحقيقة حتى ان امكان الحادث راجع الى امكان اتصاف المادة الموجودة واقترانه به فهو بالحقيقة وصف للمادة الموجودة فما هو محل الامكان بالحقيقة لا بد ان يكون موجودا فان كانت الهيئة نفسها محلا لحقيقة امتنع حدوثها كما في المجردات ذاتا وفعلا وهذا ظ اذ امتنع التبدل في الذوات وان كان التبدل منحصرا في انتقال الموصوف من وصف الى اخر سواء كان ذلك الوصف عرضا او جوهرا او نحوه على بعض قواعدهم وجاهة هذا الحكم فيما مر طا علال

قوله وثانيهما ان المراد بالامكان الاستعدادي اقول ذهب المتاخرون الى ان الامكان الاستعدادي قسم رابع من الكيفيات الموجودة في الخارج مغايرة بالذات للامكان الذاتي اخذا من عبارات القدماء ثم بنوا هذا البرهان عليه وانت تعلم ان اثبات هذا دونه خرط القتاد فان وجود كيفية في النطفة مثلا مغايرة للكيفية المزاجية وبالجملة الكيفيات الملموسة التي فيها مقربة لها الى قبول الصور التي تتوارد عليها مما لا دليل عليه بل الاستعداد امر اعتباري مغاير للامكان الذاتي بوجه ما كما سبق وعدهم اياه كيفا لا يستلزم وجوده في الخارج فان القدماء لا يفرقون بين الموجود في نفس الامر وفي الخارج د

ربما توجد في الدليل الامكان الاستعدادي من غير اعتبار وجوده [illegible] كوضع معين يكون هو معدا له للحادث من غير ان يسبقه مادة مستعدة له مطلقا

الحادث على تلك الحوادث جملة لامتناع التسلسل ولان مجموعها لحدوثه يفتقر الى شرط اخر حادث فيكون داخلا خارجا وهو محال بل لابد من حوادث متعاقبة يكون كل سابق منها معدا للاحق من غير اجتماع كالحركات والاوضاع الفلكية ويحصل بسببها للحادث حالات متقربة الى الفيضان عن العلة هي امكانات الاستعدادية المتفاوتة في القرب والبعد المفتقرة الى محل ليس هو نفس الحادث ولا امرا منفصلا عنه لما تقدم وهذا الوجه ايضا مع ابتنائه على كون الصانع القديم موجبا بالذات اذ الفاعل بالاختيار يوجد الحادث متى تعلق ارادته القديمة التي من شانها الترجيح والتخصيص من غير توقف على شرط حادث الى المحل فاسد لانا نقول لا نم انه يحصل بسبب تلك الحوادث المتعاقبة للحادث حالات موجودة في الخارج ليحتاج الى المحل موجود فيه نعم يحصل بحسبها للحادث قرب من الفيضان عن العلة متفاوت مراتبه لكن القرب ذلك امر عقلي لا تحقق له في الاعيان كيف وانها نسبة بين الحادث والفيضان عن العلة ولا يتصور تحقق النسبة في الاعيان بدون تحقق المنتسبين فيها والقديم لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات او لاستناده اليه لما امتنع استناد القديم الى الفاعل بالاختيار وقد ثبت اما بلا واسطة او بوسائط قديمة واياما كان يمتنع عدمه لوجوب دوام المعلول بدوام علته التامة لا يقال فالقديم اذا امتنع عدمه كان واجبا لا ممكنا لانا نقول امتناع عدم الشيء بالغير لا ينافي امكانه الذاتي فعندنا لما كان الواجب فاعلا بالاختيار لم يكن شيء من معلوماته قديما ممتنع العدم وانما كان ذلك على راي الفلاسفة وحديث صفات الواجب قد مر مرارا وسيجيء في مبحث حدوث الاجسام زيادة كلام على هذا المقام

الفصل الثاني

في المهية ولواحقها كالوحدة والكثرة ونظائرهما وهي اي لفظة المهية مشتقة عما هو وهو اي المهية وتذكير الضمير باعتبار الخبر ما به يجاب عن السؤال بما هو وتطلق لفظة المهية غالبا على الامر المعقول اي الحاصل في القوة العاقلة فلا يكون الا كليا موجودا في الذهن ومن ثم قيل لفظة المهية يدل على مفهوم الكلية التزاما وتطلق الذات والحقيقة غالبا عليها اي على المهية مع اعتبار الوجود الخارجي فلا يقال ذات العنقاء وحقيقتها بل ماهيتها وهذا بحسب الاغلب اذ قد يستعمل هذه الالفاظ الثلثة بلا اعتبار فرق بينها والكل من ثواني المعقولات اي مفهومات هذه الالفاظ عوارض ذهنية تعرض لما صدقت هي عليها من المعقولات الاول في الدرجة الثانية من التعقل وقد يراد بالذات ما صدقت عليه المهية من الافراد والحقيقة الجزئية تسمى هوية وقد يراد بالتشخص هوية وقد يراد بها الوجود الخارجي وحقيقة كل شيء مغايرة لما يعرض لها من الاعتبارات لازمة كانت تلك العوارض او مفارقة كالزوجية والفردية والوجود والعدم والوحدة والكثرة الى غير ذلك من الاعتبارات على معنى ان الامور العارضة لحقيقة شيء لا يكون نفس ذلك الشيء المعروض ولا داخلا في حقيقته والا اي وان لم يكن كذلك بل كانت نفس حقيقة معروضها او داخلة فيها مثلا لو كانت الوحدة نفس حقيقة الانسان او داخلة فيها لما صدق اي ذلك الشيء المعروض كالانسان في مثالنا هذا على ما ينافيها اي على ما ينافي تلك العوارض كالكثرة في مثالنا هذا المنافي للواحد فان الانسان

شيء من معلولاته قديما وحاصله انه يلزم على الاشاعرة ومن يحذو حذوهم كون بعض معلولاته قديما وكونه موجبا بالنسبة الى ذلك البعض واما على المعتزلة فلا ... قوله اي كما مر في الصورة العاقلة اقول ... المعقول اعم من ان يكون في القوة العاقلة ... الحاضر بذاته عند العقل كما في العلم الحضوري بخلاف ... وكان غرضه من التقييد التخصيص ... لا يكون الا كليا فان المعقول اي الحاضر بذاته قد يكون جزئيا كما في علم النفس بذاتها والظاهر ان المصنف لم يقصد هذا التخصيص بل اراد ان الماهية لا يعتبر فيها الوجود الخارجي بخلاف الحقيقة ... قوله اي على ما ينافي تلك العوارض اقول هذا ... البيان لا يجري في لوازم الماهية فان الاربعة مثلا لا تصدق على ما ليس بزوج فالاولى الاقتصار في التنبيه على ان الفرسية مثلا في ذاتها ليست الا فرسية فقط فما عداها مغاير لها بحسب العقل ... زوالها

بعض الشيخ على ان اقتضاء الايجاب ثبوت الموضوع انما هو بنفس الربط الثبوتي المخصوص المحمول لا مطلق فوقه تحقق

الجواب اقول ان مثل هذا السؤال طلب التعيين بعد وضع ثبوت احد الامرين والوضع المبني عليه السؤال كذا السؤال الثاني الجواب الذي هو مقتضاه وانما اجيب بسلب شقي الترديد لما لم يكن بالحقيقة جوابا عن هذا السؤال لانه ليس هو المطلوب تعيينها على فساد الوضع المبني عليه ذلك السؤال بل للاطلاق وقد يقال

القسمة حال المهية بالقياس الى عوارضها له اقول يمكن ان يجاب بتقسيمها المهية ولا يلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره لان الانسان مثلا وان كان معتبرا من حيث هو انسان العقل ينظر اليه من غير النظر الى هذا الاعتبار وتقسيمه الى المعتبر بهذا الاعتبار والمعتبر بالنحوين الاخيرين فالمقسم هو طبيعة الانسان والقسم مفهوم الانسان المعتبر على هذا النحو اعني من هذا المفهوم وان كان بعينه هو هذا المفهوم نظير ذلك ان قسمة الانسان الى الانسان الكلي والجزئي صحيحة مع ان الانسان الذي هو المقسم كما في الواقع وكذا قسمه الى الانسان المعلوم والانسان المجهول صحيحة مع ان المقسم الذي هو طبيعة الانسان انسان معلوم في الواقع وانما يلزم قسمة الشيء الى نفسه لو قسم الانسان مع الوصف الى الانسان مع الوصف وقسم طبيعة الانسان اليه اليهما فانه بلا اطلاق

كما يكون واحدا كان يكون كثيرا فلو كان الوحدة نفس حقيقة الانسان او داخلة فيها لم يكن الانسان الكثير انسانا للتنافي بين الكثرة والوحدة المعتبرة في مفهوم الانسان ويكون المهية مع كل عارض مقابلة لها معروضة فانه اذا لوحظت الانسانية ولوحظ معها الوحدة حصل هناك انسان واحد مقابل للانسان الملحوظ مع الكثرة وكذا الانسان الماخوذ مع الوجود يكون مقابلا للانسان الماخوذ مع العدم وهكذا واما اذا لوحظت الانسانية ولم يلاحظ معها شيء من الامور الزائدة العارضة لها لم يكن هناك الا انسانية محضة لا الانسان الواحد ولا الكثير ولا الموجود ولا المعدوم لا على معنى انها ليست متصفة بشيء منها فانها يستحيل خلوها عن المتقابلات اذ لا بد لها من اتصافها بواحد من المتناقضين بل على معنى انه لا يمكن للعقل بهذه الملاحظة ان يحكم على المهية بشيء من عوارضها بل يحتاج في هذا الحكم الى ان يلاحظ امرا اخر لم يكن ملحوظا في تلك الحالة فيظهر ان تلك العوارض ليست للماهية في حد ذاتها فليست نفسها ولا داخلة فيها والا لما احتيج الى ملاحظة اخرى وهذا معنى قوله وهي من حيث هي ليست الا هي فلو سئل بطرفي النقيض وقيل الانسانية من حيث هي انسانية اي في حد ذاتها اهي شيء من تلك العوارض او ليست بشيء منها فالجواب السلب لكل شيء من تلك العوارض بذكر حرف السلب قبل الحيثية لا بعدها اي يجاب بان الانسان ليس من حيث هو انسان بالف ولا شيء من الاشياء ولا يقال ان الانسان من حيث هو انسان ليس بالف لان هذه الصيغة قد تكون للايجاب العدولي وح يصير المعنى الانسان من حيث هو انسان شيء هو لا الف وذلك بط وانما قال بطرفي النقيض اذ هناك يستحق الجواب فعلينا باختيار احد شقي الترديد واما اذا سئل بالترديد بين الايجاب المحصل والمعدول كان يقال هل الانسان الف او لا الف فلا يستحق الجواب وان اجيب يجاب بسلب شقي الترديد معا فيقال لا هذا ولا ذاك بالمعنى الذي عرفته واذا عرفت هذا فاعلم ان للمهية بالقياس الى تلك العوارض اعتبارات ثلثة احدها ان تؤخذ بشرط مقارنتها و تسمى المهية ح المخلوطة والمهية بشرط شيء وقد تؤخذ بشرط ان لا يقارنها شيء من العوارض وتسمى ح المجردة والمهية بشرط لا شيء وقد تؤخذ غير مشروطة لا بالمقارنة ولا بعدمها وتسمى المطلقة والمهية لا بشرط شيء والمجردة والمخلوطة متباينتان مندرجتان تحت المطلقة وتوهم بعض الناس ان القوم جعلوا المهية منقسمة الى هذه الاقسام الثلثة فتمسك بذلك على تجويز كون الشيء قسما من نفسه بناء على ان المهية المطلقة نفس المهية التي جعلت موردا للقسمة ومنشاؤه الغفول عما اشرنا اليه من ان القوم لما بينوا ان مهية كل شيء مغايرة لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات اشاروا الى ان للمهية بالقياس الى تلك العوارض اعتبارات ثلثة فمورد القسمة حال المهية بالقياس الى عوارضها ثم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره باطل قطعا بل قسم الشيء لا بد ان يكون مغايرا له بل لا بد ان يكون اخص منه مطلقا وما يقال من ان الحيوان مثلا ينقسم الى الابيض والاسود مع ان كل واحد منهما اعم من الحيوان من وجه كلام ظاهري لان حقيقة التقسيم ضم مختص الى مشترك فما وقع قسما للحيوان هو الحيوان الابيض والحيوان الاسود لا الابيض والاسود المطلقان فكانه قيل الحيوان اما حيوان ابيض واما حيوان اسود وكل واحد من هذين القسمين اخص مطلقا من الحيوان

فاراد المصنف ان يبين تلك الاعتبارات واحكامها فقال وقد توخذ المهية محذوفا عنها ما عداها اشارة الى المهية المجردة لكن لا دخل فيها هذا المعنى بحيث لو انضم اليها شيء لكان زائدا ولا يكون مقولا على ذلك المجموع و ذلك لان المهية المحذوف عنها ما عداها بعينها هو المهية بشرط لا شيء من غير حاجة الى اعتبار قيد زائد و لعل ذلك خبط منه وخلط بين الاصطلاحين فانهم يقولون الاجزاء المحمولة للمهية اذا قيس بعضها مع بعض لها ايضا اعتبارات ثلثة فان الحيوان مثلا قد يؤخذ تارة بشرط شيء فيكون عين نوع من انواعه وتارة بشرط لا شيء فيكون جزءا له وتارة لا بشرط شيء فيكون محمولا عليه وليس معنى اخذه ههنا بشرط شيء ان يؤخذ بشرط اي شيء كان كالضاحك والكاتب مثلا بل معناه ان يؤخذ بشرط ان يدخل فيه ما من شانه ان يدخل فيه ويحصله وبيانه ان الحيوان ماهية مبهمة لا يتعين ولا يتحصل الا بفصل ينضم اليه فيحصله ويكمله ويعينه ويكون ذلك الفصل داخلا فيه من حيث انه محصل ومعين فاذا اخذ من حيث انه دخل فيه ما يحصله ويعينه قيل هو ماخوذ بشرط شيء ولذلك يقال الجنس بشرط شيء هو عين النوع فالحيوان بشرط الناطق عين الانسان وبشرط الصاهل عين الفرس وهكذا وليس معنى اخذه ههنا بشرط لا شيء انه يكون مجردا عن كل شيء على ما ذكر في المهية المجردة بل معناه ان يؤخذ من حيث انه قد انضم اليه امر خارج عنه وقد حصل منهما امر ثالث و بهذا الاعتبار يكون كل واحد منهما جزءا له فجزء الشيء من حيث هو جزء له لا يكون محمولا عليه مواطاة اذ لا يصح ان يقال هذا الكل هو هذا الجزء فلذلك قيل الحيوان بشرط لا شيء جزء ومادة لما تركب منه ومن غيره محمول عليه فلا بد في هذين الاعتبارين للحيوان من اخذ شيء معه ففي الاول اعني اخذه بشرط شيء يؤخذ ذلك الشيء معه من حيث هو داخل فيه كما عرفت وفي الثاني اعني اخذه بشرط لا شيء يؤخذ معه ذلك الشيء من حيث هو زائد عليه خارج عنه واما اخذ الحيوان لا بشرط شيء فهو ان يعتبر من حيث هو من غير ان يتعرض لشيء اخر اي لا يؤخذ معه شيء من حيث هو داخل فيه ولا من حيث انه خارج عنه منضم اليه بل يؤخذ من حيث هو فيكون صالحا لكل واحد من الاعتبارين ويكون محمولا على الانواع المندرجة تحته وقس على ذلك حال الناطق وكذا حال غيرهما من الاعتبارين فيكون جزء المحمولة للمهيات واذا تحققت ما تلوناه تبين لك ان قوله محذوفا عنها ما عداها هو معنى المهية بشرط لا شيء بالاصطلاح الاول وقوله بحيث لو انضم اليها الخ هو معناها بالاصطلاح الثاني وبين الاصطلاحين بون بعيد لان المعتبر في المعنى الثاني هو الانضمام حقيقة والمذكور ههنا هو الانضمام فرضا لانا نقول لم يرد ان مجرد الفرض يغني عن الانضمام اذ لا فائدة في اعتبار فرض الانضمام بدون اعتبار الانضمام لا يقال لم لا يجعل قوله محذوفا عنها ما عداها على المعنى الثاني ولا يجعل قوله بحيث لو انضم الخ بيانا له وكشفا له قال ابن سينا ان المهية قد توخذ بشرط لا شيء بان يتصور معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون المعنى الاول مقولا على ذلك المجموع وعلى هذا لا يلزم الخلط بين الاصطلاحين لانا نقول لا يستقيم ح قوله ولا توجد الا في الاذهان لان المهية بشرط لا شيء بالمعنى الثاني لا خلاف لاحد في امكان وجودها ذهنا وخارجا كما لا خلاف في امتناع وجودها بالمعنى الاول خارجا لان الوجود الخارجي من العوارض وكذا التشخص فلو وجدت لزم اقترانها بالعوارض فلم تكن مجردة

مستغرقا ثم الذهن اذا اضاف اليه الزيادة لم يضف على انها معنى من خارج لاحق لشيء للشيء القابل للمساواة في نفسه وهذا شيء اخر مضاف اليه خارجا ١٤ عن ذلك بل يكون ذلك تحصيلا لقبول المساواة انه في نفسه جامد فقط او في الكثرة ... امر محصل وغير محصل فان الامر المحصل في نفسه يجوز ان يعتبر من حيث هو غير محصل في الذهن فيكون هناك غيرية لكن اذا صار محصلا لم يكن شيئا اخر الا بالاعتبار العقلي فان المختار التحصيل ليس بغيره بل بحقيقة فتامل قوله وبيانه ان الحيوان ماهية مبهمة اقول فان قلت كما ان الجنس ماهية مبهمة بالقياس الى الانواع كذلك النوع ماهية مبهمة بالقياس الى الاشخاص فما معنى قولهم الجنس مبهم والنوع محصل قلت ارادوا بذلك ان النوع لم يبق له تحصل منتظر الا بالاشارة فقط بخلاف الجنس فانه لا بد له من تحصل زايد حتى يتعين ويتحصل بالاشارة اذ لا يتحصل اللون بحيث يتعين بالاشارة وهو ليس بسواد او بياض مثلا بخلاف الانسان مثلا فانه لم يبق له الا التحصل بالاشارة وذلك انما يحصل بالخواص والاعراض غاية الامر ان التفرقة بين ما يوجب النحو الاول من التحصل وبين ما يوجب النحو الثاني متعذر او متعسر في اكثر المواد ولا يضر ذلك فتامل فانه لا طائل قوله قال ابن سينا ان الماهية اقول صورة ابن سينا في المنطق والالهيات من الشفا هذه الاعتبارات في الجسم وقال اذا اخذنا الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق من جهة ما له هذا بشرط انه ليس داخلا فيه غير هذا وبحيث لو انضم اليه غيره مثل حس واغتذاء كان معنى خارجا عن الجسمية محمولا عليها مضافا اليها كان الموجود هو الجسم الذي هو المادة وانت خبير بانه ليس يدل على ان اعتبار المادة لا يتحقق الا بنفي جميع ما عداه اذ غرضه التمثيل بكونه الجسم مادة بالقياس الى تلك الامور فافهم لا طائل

انما الخلاف فی امکان وجودها ذهنا فق بعضهم یمتنع وجودها فی الذهن ایضا لان الکون فی الذهن ایض
من العوارض الذهنیة وقال بعضهم یجوز فی الذهن اذا قیدت بالتجرد عن العوارض الخارجیة لان الکون
فی الذهن من العوارض الذهنیة وفیه بحث لانه ان اراد بالعوارض الخارجیة ما یلحق الامور الحاصلة فی
الاعیان وبالذهنیة ما یلحق الامور القائمة بالاذهان لا یثبت امتناع وجود المجردة فی الخارج لان الکون فی
الخارج والتشخص ایضا من العوارض الذهنیة بهذا المعنی علی ما سبق تحقیقه فی بحث الوجود وان اراد
بالعوارض الخارجیة ما یکون عروضها بحسب نفس الامر وبالذهنیة ما جعلها الذهن قیدا فیها واعتبره عروضها
لها من غیر ان یکون ذلک بحسب نفس الامر یلزم امتناع وجود المجردة فی الذهن ایض لان الکون فی الذهن
ایض من العوارض الخارجیة بهذا المعنی والحق ما اختاره المص لان الذهن یمکنه تصور کل شیء حتی عدم نفسه
ولا حجر فی التصورات اصلا فلا یمتنع ان یعقل الذهن المهیة المجردة عن جمیع اللواحق الخارجیة والذهنیة بان
یعتبرها معراة عنها ویلاحظها کذلک وان کانت بحسب نفس الامر متصفة ببعضها الا یری انه یمکنه الحکم علی
المجردة مط باستحالة الوجود فی الخارج ولا حکم علی شیء الا بعد تصوره فاندفع ما قیل من ان الکون فی
الذهن ایض من العوارض فلو وجدت فی الذهن لزم اقترانها بالعوارض فلم تکن مجردة لان ذلک الاقتران
انما هو بحسب نفس الامر لا بحسب التصور والوجود الذهنی والتجرد انما هو بحسب التصور والوجود
الذهنی لا بحسب نفس الامر غایة الامر انه یلزم ان یکون تلک الماهیة مخلوطة بحسب نفس الامر ومجردة بحسب
الوجود الذهنی والتصور ولا فساد فی ذلک کما ان المعدوم مط یتصوره الذهن فیصیر موجودا بحسب نفس
الامر مع انه معدوم بحسب الفرض العقلی من غیر مفسدة وقد مر تحقیق ذلک مرارا واعترض بان حاصل ما
ذکرتم ان کل ما یوجد فی الذهن من المهیات فهی مخلوطة بحسب نفس الامر ولیست بمجردة الا ان العقل
قد یتصورها مجردة تصورا غیر مطابق للواقع ولا عبرة بما لا یطابقه فیصدق ان کل ما یوجد فی الذهن
لا یکون مجردا ویلزم منه بحکم عکس النقیض ان المجرد لا یوجد فی الذهن وذلک مدعانا واجیب بانه لا معنی
للمجرد الا ما اعتبره العقل کذلک ورد بانه لا یمتنع ح وجوده فی الخارج ایض بان یکون مقرونا بالعوارض و
المشخصات ویعتبره العقل مجردا عن ذلک فصار الحاصل انه ان ارید بالمجرد ما لا یکون فی نفسه مقرونا
بشیء من العوارض امتنع وجوده فی الخارج والذهن جمیعا وان ارید ما یعتبره العقل کذلک جاز وجوده
فیهما اقول وایضا اذا کان معنی المجرد ما ذکر لا یصح ح قوله ان تلک المهیة مخلوطة بحسب نفس الامر
مجردة بحسب الفرض لان تلک المهیة علی هذا التفسیر للمجرد تکون مجردة بحسب نفس الامر وینهدم بنیان التحقیق
الذی ذکره اقول فی الجواب انه لا معنی للموجود فی الذهن الا ما تصوره العقل اعم من ان یکون ذلک التصور
مطابقا للواقع ام لا فنحن لا ندعی سوی ان المجرد قد یکون متصور العقل مفروضا له واما ان ذلک الفرض
مطابق للواقع فنحن لا ندعیه بل نعترف بانه خلاف الواقع ثم قال وقد تؤخذ لا بشرط شیء اشارة الی
المهیة المطلقة وهو کلی طبیعی المفهوم ان منع نفس تصوره عن وقوع الشرکة فیه فهو الجزئی کزید وهذا الفرس
وان لم یمنع فهو الکلی کالانسان فان له مفهوما مشترکا بین افراده ای یقال لکل واحد منها انه هو وانما

قوله
فصار الحاصل
انه ان ارید بالمجردة
اقول یمکن ان یق المراد بالمجردة
ما لا یکون مقرونا بشیء من العوارض بحسب
الوجود الذی یعتبره فلا یمکن وجود المجرد فی الخارج
لان الموجود فی الخارج مقرون لا محالة بحسب الخارج بالاوصاف
الخارجیة ای الاوصاف التی یکون الاتصاف
بها بحسب الخارج سواء وجدت نفس
الاوصاف فی الخارج اولا
ضرورة ان ما هو
موجود
خارجی فهو
موضوع
لقضیة صادقة
خارجیة محمولها
امر عرضی فان
الوجود الخارجی لا
محالة تستتبع ذلک
کذا لا یمکن وجوده فی
الذهن الا بحسب الاعتبار
والتصور فان العقل
یلاحظه بحیث یکون فی الا
عتبار معری عن جمیع الاوصاف
حتی عن الاعتبار منه کما قال
قوله فی الجواب انه لا معنی للمجرد
فی الذهن اقول هذا جواب عن
الاعتراض بعد رد الجواب الاول
وتحریره ان المجرد بحسب نفس الامر
لا یوجد فی الذهن اذ ان بعرضه فلا یصدق
کل ما یوجد فی الذهن لا یکون مجردا فی نفس
الامر اذ المجرد فی نفس الامر یمکن فرضه فیوجد
فیه فتامل فیه وتلخیص المقام انه ان ارید ان
الماهیة المجردة لا توجد فی نفس الامر بمعنی
ان وصف التجرد لا یکون لها بحسب نفس الامر
لکن یوجد فی الفرض العقلی بان یفرض العقل
هذا الوصف فذلک مما لا ریب فیه وان ارید
انه یوجد فی الفرض العقلی شیء هو مجرد بحسب نفس
الامر بحیث یکون الحکم علیه بالتجرد الواقعی صادقا
فذلک مما لا شک فی نفیه وان ارید انه یوجد فی
الفرض العقلی شیء وهو مجرد بحسب هذا الاعتبار
کما اشرنا الیه فلا خفاء فیه لکن یتوجه علیه انه یوجد فی
الخارج ایضا شیء هو مجرد بحسب هذا الاعتبار والجواب
عنه ما اوضحنا الیه من ان الفرق انه یوجد فی
فرض الذهن شیء هو مجرد بذلک
الاعتبار ولا یوجد فی
الخارج شیء
هو مجرد باعتباره بل باعتبار فرض الذهن الذی الحق بحیزه
فهذه وجوده لا یتصور ایجد کتحصلها اختلاف بین العقلاء
والحاصل من جمیعها ان ظرف الاتصاف بالتجرد عن
العوارض مط لیس بنفس الامر بل باعتبار العقل
فقط واما ظرف الوجود فیمکن ان یکون هو
الخارج او الذهن فیوجد فی الخارج
والذهن باعتبار العقل
جمیعا ما هو مجرد عن
العوارض
بحسب اعتبار العقل ولا یوجد فی شیء منهما ما هو مجرد
عنها بحسب الواقع مطلقا فتامل کما قال

قیل

قيد المنع بنفس التصور ليخرج بعض اقسام الكلي من حد الجزئي ويدخل في حد الكلي كمفهوم واجب الوجود
اذ لو قيل الجزئي ما امتنع فيه الشركة يتبادر منه الامتناع بحسب نفس الامر وقيل الكلية اذا فسرت
بالاشتراك امتنع عروضها في الخارج للموجودات الخارجية والا لزم اتصاف ذات واحدة بعينها
في زمان واحد باوصاف متقابلة ومنهم من جوز كون الكلية عارضة في الخارج للموجودات الخارجية
وزعم ان اجتماع المتقابلات مما يمتنع في الذات الواحدة الشخصية دون الذات الواحدة النوعية او
الجنسية وقال فالطبيعة الانسانية مثلا موجودة في الخارج ومشتركة بين افرادها وهي في كل فرد منها
معروضة لتشخص معين وليس المشترك بين تلك الافراد مجموع العروض والعارض معا ليلزم اشتراك
شخص واحد بعينه بين امور كثيرة بل المشترك هو المعروض وحده ولا استحالة فيه ورد عليه بان كل موجود
في الخارج فهو بحيث اذا نظر اليه في نفسه مع قطع النظر عن غيره كان متعينا في ذاته غير قابل للاشتراك فيه
بديهة فلو كانت الطبيعة الانسانية موجودة في الخارج لكانت مع قطع النظر عما يعرضها في الخارج متعينة
في ذاتها غير قابلة للاشتراك فيها فلا يتصور كونها موجودة في الخارج ومشتركة بين افرادها والكلية
بمعنى الاشتراك يمتنع عروضها للصور العقلية ايض فان كل واحدة منها صورة جزئية في نفس جزئية فيمتنع
اشتراكها الا يرى ان الصورة الموجودة في ذهن زيد مثلا يمتنع ان يكون بعينها موجودة في اذهان
متعددة نعم يعرض للصور العقلية كونها كلية بمعنى المطابقة ومعنى مطابقة الصور الذهنية مناسبة
مخصوصة لا تكون لسائر الصور العقلية فانا اذا تعقلنا زيدا مثلا حصل في اذهاننا اثر ليس ذلك الاثر
هو بعينه الاثر الذي يحصل فيها اذا تعقلنا فرسا معينا ومعنى المطابقة لكثيرين انه لا يحصل من تعقل كل واحد
منها اثر متجدد فانا اذا راينا زيدا وجردناه عن مشخصاته تحصل منه في اذهاننا الصورة الانسانية المعراة
عن اللواحق واذا راينا بعد ذلك عمرا وجردناه ايض لم يحصل منه صورة اخرى في العقل ولو انعكس الامر في
الرؤية كان حصول تلك الصورة من عمرو دون زيد واستوضح ما اشرنا اليه من خواتم منقشة بنقش واحد
فانه اذا ضرب واحد منها على شمعة ارتسم فيها ذلك النقش فان ضرب عليها خاتم اخر لم يتأثر الشمعة
نقشا اخر ولو سبق الى الشمعة غير الذي ضرب عليها اولا لكان الاثر الحاصل في الشمعة هو ذلك النقش
بعينه لا يرى كما ان الصورة العقلية مطابقة لكل واحد من الكثيرين كذلك كل واحد منها مطابق لتلك الصورة
ولما يطابقها تلك الصورة ضرورة ان المطابقة انما يكون بين بين فكل واحد منها يجب ان يكون كليا
لانا نقول ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لامور كثيرة لا المطابقة مط ولعل السر في ذلك ان الامور
الخارجية ذوات متاصلة بخلاف الصور العقلية فانها كالاظلال المقتضية للارتباط بغيرها وكان هذا
المعنى معتبر في مفهوم الكلية فهي مطابقة الصورة العقلية للامور المتكثرة سواء كانت خارجية او ذهنية
دون مطابقة الامور الخارجية لها فان قيل الصورة الحاصلة من زيد مثلا في ذهن واحد من الطائفة
الذين تصوروه مطابقة لباقي الصور الحاصلة في اذهان غيره ضرورة ان الاشياء المطابقة لشيء واحد
متطابقة فيلزم ان يكون تلك الصورة كلية قلنا ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لكثيرين هي ظل لها

ومقتض لارتباطها بها فان الصور الادراكية تكون اظلالا اما للامور الخارجية او لصور اخرى ذهنية

ومن البين ان الصور الحاصلة في اذهان تلك الطائفة ليس بعضها فرعا لبعضها بل كلها اظلال لامر واحد

خارجي هو زيد الى هنا كلامه وحاصله ان الكلية لا يصح تفسيرها بالاشتراك اذ لو فسرت به لم يكن عرضها

للامور الخارجية لامتناع اتصاف ذات واحدة بالامور المتقابلة ولا للصور العقلية لكون كل واحدة منها

صورة جزئية في نفس جزئية فيجب تفسيرها بالمطابقة بالمعنى المذكور اذ هي تعرض للصور العقلية كما بينا اقول

فيه نظر لان المنطقيين باسرهم قسموا المفهوم الى الكلي والجزئي فمعروض الكلية هو المعلوم دون الصور

العقلية التي هي علوم ودون الموجودات الخارجية التي هي اشخاص فانا اذا راينا زيدا مثلا وحصل فينا

مفهوم الحيوان مثلا كان هناك امور ثلثة زيد وهو شخص موجود في الخارج لا يمكن ان يوصف بالكلية

والصورة العقلية لمفهوم الحيوان وهي ايضا لا تتصف بالكلية لانها صورة جزئية في نفس جزئية كما اعترف

به هذا القائل ومفهوم الحيوان وهو غير صورته العقلية لانه معلوم لا علم وصورته العقلية علم لا معلوم

وهو الموصوف بالكلية والاشتراك بين الكثيرين بمعنى حمله عليها ايجابا فظهر ان امتناع عروض الاشتراك

بين كثيرين للموجودات الخارجية وكذا الصور العقلية لا يدل على عدم صحة تفسير الكلية بالاشتراك وانما

كان يدل لو كان الموصوف بالكلية احدى هاتين وليس كذلك وما ذكره من ان الكلية بمعنى المطابقة تعرض

للصور العقلية مع انها صور جزئية في نفس جزئية فيلزم ان يكون امر واحد من جهة واحدة كليا وجزئيا

ايضا فلا يكون مفهوما الكلية والجزئية متقابلين وذلك مما لم يقل به احد ولو استدل على عدم صحة تفسير

الكلية بالمطابقة بالمعنى المذكور بان المطابقة بهذا المعنى تعرض للصور العقلية والكلية لا يمكن عروضها

لتلك الصور لكونها جزئية حالة في نفس جزئية لكان صوابا موجود في الخارج على معنى انه صادق على

اعني الشخص موجود في الخارج على ما هو تحقيق مذهب من قال بوجود الطبايع في الاعيان وهو جزء

من الاشخاص لان الشخص عبارة عن مجموع الماهية والتشخص ونسبة الماهية الى التشخص نسبة الجنس الى

الفصل هذا وقد استدل على وجود الماهية لا بشرط شيء بانه جزء من الشخص الموجود في الخارج فان الحيوان

مثلا جزء من هذا الحيوان الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود فيه واعترض عليه بانه ان

اريد به ان الحيوان جزء له في الخارج فهو ممنوع بل هو اول المسئلة وان اريد انه جزء في العقل فهو مسلم لكن الاجزاء

العقلية للموجودات الخارجية لا يجب ان تكون موجودة في الخارج الا يرى ان العمى جزء هذا الاعمى

الموجود في الخارج مع انه ليس بموجود فيه وصادق على المجموع الحاصل منه ومما ينضم اليه هذا الكلام

انما يلائم الماهية لا بشرط شيء بالاصطلاح الاخر الذي سبق ذكره والكلية العارضة للماهية يقال لها

كلي منطقي لان المنطقي انما يبحث عن الكلي من حيث هو كلي من غير ان يشير الى طبيعة من الطبايع ويقال للمركب

من المعروض والعارض كلي عقلي وهما اي الكلي المنطقي والعقلي ذهنيان يعني من المعقولات الثانية اما

الكلي المنطقي فقد سبق بيان ذلك فيه واما الكلي العقلي فلتركبه منه فهذه يعني الكلي الطبيعي والمنطقي

والعقلي اعتبارات ثلثة ينبغي تحصيلها في كل ماهية معقولة والماهية منها بسيطة وهي ما لا جزء لها

قوله
لانا نقول اوّل.
لمانع ان يمنع الى ان
يبين فان القدر الضروري بيان ٨٩
الكثرة متالفة من الوحدات واما انها متالفة
من الوحدات الحقيقية فهو اول المسئلة وقد سبق
ذلك ثم لا يخفى انه يمكن الاستدلال على وجود
البسائط الخارجية ببطلان التسلسل وكذا
على وجود البسائط الذهنية
يعني انه لا بد ان
يوجد في
الذهن امر
لا يكون مركبا
بحسب الوجود
الذهني بان التطبيق
في الصور الذهنية
واما على وجود ماهية
لا يمكن العقل تحليلها
ذاتها الى امور فلان
ذلك شبيه بالاجزاء
التحليلية للجسم ولا محذور
في عدم وقوفها عند حد بالجملة
لا بد لذلك من بيان فتامل
ملا جلال

مركبة وهي ما له جزء وهما موجودان ضرورة دعوى الضرورة في وجود المهية المركبة ظاهرة فان وجود
الانسان والشجر والبيت وامثالها من المركبات ضروري وكذا تركيبها ايضا معلوم بالضرورة واما وجود
المهية البسيطة فدعوى الضرورة فيه تامل وقد يستدل عليه بان المركب لا بد وان ينتهي في التحليل الى البسيط
لان كل كثرة وان كانت غير متناهية لا بد فيها من الواحد لانه مبدئها فلو انتفى الواحد انتفى الكثير
لانتفاء مبدئه لا يقال ان اردت بالواحد ما هو واحد وحدة حقيقية فقولك لا بد فيها من الواحد
ممنوع لجواز ان يكون كل واحد من اجزاء الكثرة مركبا من احاد كل واحد منها مركب من احاد كذلك وهكذا
الى غير النهاية وان اردت به ما هو اعم من الواحد الحقيقي والاعتباري فذلك مسلم لكن لا يجديك
نفعا اذ لا يلزم منه انتهاء المركب الى البسيط والسند ما مر لانا نقول لا معنى للكثير في الحقيقة الا المتالفة
من الاحاد الحقيقية واما الواحد المركب مما لا يتناهى فانه وان جاز ان يعتبر جزء للكثرة لكن في الحقيقة
كثرة في نفسه فالكثرة المركبة من تلك الاحاد الاعتبارية مركبة من كثرات في الحقيقة فلا بد هناك من
احاد حقيقية والا لزم تحقق كثرات حقيقية من غير ان يتحقق هناك احاد اصلا وهو محال ووصفاهما
يعني البساطة والتركيب اعتباريان لا وجود لهما في الخارج متنافيان لا يصدقان على شيء اصلا ولا
يرتفعان لان كون الشيء ذا جزء وعدم كونه ذا جزء متقابلان تقابل سلب وايجاب وقد يتضايفان يعني
قد يفسران على وجه يكونان متضايفين فان البساطة قد يطلق على كون شيء جزء من شيء اخر والتركيب
على كون شيء كلا لشيء اخر فيتعاكسان في العموم والخصوص مع اعتبارهما بما مضى يعني ان البسيط
والمركب الاضافيين اذا اعتبرا وقيسا بما مضى من البسيط والمركب الحقيقيين البسيط بالبسيط و
المركب بالمركب يتعاكسان في العموم والخصوص اي يكون البسيط الاضافي اعم مطلقا من البسيط الحقيقي
لان كل ما لا جزء له يصدق عليه انه جزء لما تركب منه ومن غيره وليس كل ما هو جزء لغيره يصدق عليه انه لا جزء
له لجواز ان يكون جزء شيء ذا اجزاء على عكس النسبة بين المركب من الحقيقي والاضافي فان المركب الاضافي اخص
مطلقا من المركب الحقيقي لان كل مركب اضافي مركب حقيقي وليس كل مركب حقيقي مركبا اضافيا لجواز ان لا
يعتبر اضافته الى جزء وفيه نظر لان البسيط الحقيقي قد لا يكون بسيطا اضافيا بان لا يعتبر جزء من شيء اصلا
فالقول بان المركب الحقيقي قد لا يكون اضافيا مع ان له جزء البتة والبسيط الحقيقي يكون اضافيا
البتة مع انه لا يلزم ان يكون جزء من شيء فضلا عن اعتبار ذلك تحكم قطعا بل النسبة بين البسيطين عموم
من وجه لتصادقهما في بسيط حقيقي هو جزء من مركب كالوحدة للعدد وصدق الحقيقي بدون الاضافي في بسيط حقيقي لا يتركب
منه شيء كالواجب وبالعكس في مركب وقع جزء لمركب اخر كالجسم للحيوان او بين المركبين ايضا ان لم نشترط في
الاضافات اعتبار الاضافة لان كل مركب حقيقي لا بد وان يكون له جزء فيكون مركبا اضافيا بالقياس الى
ذلك الجزء وبالعكس وعموم مطلق ان اشترط ذلك لان كل مركب اضافي بالقياس الى جزئه فهو مركب حقيقي
ولا ينعكس لجواز ان لا يعتبر في الحقيقي الاضافة الى جزئه فيكون اعم مطلقا من الاضافي وكما يتحقق الحاجة في
المركب الى جاعل فكذا في البسيط يتحقق ان الماهيات الممكنة هل هي مجعولة بجعل جاعل ام لا على اقوال

الحاجة الى الجاعل [illegible]

قوله

قوله
الاولى ما اختاره
المصنف اقول هذا ما اشار اليه
٨٩ سابقا انه مذهب المصنف وحققنا بما
يندفع عنه الشبهة ملا جلال الدين دام

ثلثة الاول ما اختاره المصنف وهو انها كلها مجعولة بجعل الجاعل سواء كانت مركبة او بسيطة وذلك لان المحوج الى تاثير الفاعل هو الامكان العارض للمركبات والبسائط فكلها محتاجة الى جعل الجاعل ثم الاثر الحاصل في الخارج من جعل الجاعل اى تاثير الفاعل هو ذات الممكن لا وجوده فلذلك يقع ماهيات الممكنات مجعولة بجعل الجاعل دون وجوداتها الثاني انها غير مجعولة مطلقا مركبة كانت او بسيطة اذ لو كانت الانسانية مثلا بجعل الجاعل لم يكن الانسانية عند عدم جعل الجاعل انسانية وسلب الشيء عن نفسه محال والجواب ما قد سبق من انا لا نسلم استحالته فان المعدوم في الخارج مسلوب عن نفسه انما المحال هو الايجاب المعدولة وحاصله ان عند عدم الجعل يرتفع الماهية الانسانية عن الخارج راسا فلا يصدق عليها حكم ايجابي بل يصدق عليها سلب جميع الاشياء حتى سلب نفسها عنها بحسب الخارج لا انها تتقرر في الخارج مع اللاانسانية حتى يلزم صدق قولنا الانسانية لا انسانية والحق هو هذا الثاني لا الاول الثالث ان المركبة مجعولة بخلاف البسيط اذ لو كان البسيط مجعولا لكان ممكنا لان المجعولية فرع الاحتياج الى المؤثر والاحتياج اليه فرع الامكان لكن الامكان نسبة تقتضي الاثنينية فيلزم ان يكون في البسيط اثنينية فلا يكون البسيط بسيطا هف والجواب ان الامكان نسبة بين الماهية ووجودها لا بين اجزاء الماهية حتى يقتضي اثنينية فيها قال صاحب المواقف ان هذه المسئلة من المداحض ونحن نثبت اقدامك باشارة خفية الى تحرير محل النزاع ومنشاء المذاهب وهي ان الحكماء لما اثبتوا الوجود الذهني ردوا عوارض الماهيات ثلثة اقسام قسم يلحق الماهية من حيث هي هي باي وجود وجدت كالزوجية للاربعة وقسم يلحقها باعتبار وجودها الخارجي كالتناهي للجسم وقسم يلحقها باعتبار وجودها الذهني وهو الذي يسمى معقولا ثانيا كالذاتية والعرضية فنبهوا بقولهم ان الماهيات غير مجعولة على ان المجعولية من عوارض الوجود الخارجي لا من عوارض الماهية واراد وا بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل وقال بعضهم وقد ارادوا بالمجعولية الاحتياج الى الغير سواء كان فاعلا موجدا او جزء مقوما لها تلحق الماهية المركبة لذاتها مع قطع النظر عن وجودها فان الاحتياج الى جزئها الداخل في قوامها يلحقها لنفس مفهومها من حيث هو هو فاين ما وجدت الماهية المركبة كانت متصفة بالاحتياج الى الغير بخلاف البسيطة اذ ليس لها هذا الاحتياج اللازم للماهية وان اشتركا في الاحتياج اللازم للوجود وارادوا بقولهم الامكان لا يعرض للبسيط اذ ليس فيه شيئان ان الاحتياج العارض للماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها لا يتصور عروضه للماهية البسيطة وهذا ايضا كلام حق لا شبهة فيه وقال بعضهم الماهيات كلها بسيطها ومركبها مجعولة وقد ارادوا ان الاحتياج عارض لها اعم من ان يكون عروضه لنفس الماهية او الموجود وهذا ايضا كلام صدق لا شك فيه وقال بعض المحققين فيه لان البحث عما يلحق الماهية انه من لوازمها من حيث هي او من لوازم وجودها الخارجي والذهني جار في كثير من لواحقها فليس لتخصيص هذا البحث بالمجعولية كثير فائدة وايضا كما ان الماهية الممكنة محتاجة الى الفاعل في وجودها الخارجي كذلك محتاجة اليه في وجودها الذهني فالمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا فانها اينما وجدت

كانت متصفة بهذا الاحتياج سواد كان انصافها ثبتيا او غيرهتي وان فسرت المجعولية بانها الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام صحيحا والتقييد تكلفا وابعد من ذلك ما قاله الامام الرازي من ان معنى قولهم الماهية غير مجعولة ان المجعولية ليست نفس الماهية ولا داخلة فيها على قياس ما قيل من ان الماهية لا واحدة ولا كثيرة والصواب ان يق معنى قولهم ان الماهيات ليست مجعولة انها في انفسها ليست مجعولة بل هي مجعولة باعتبار وجودها فانك اذا لاحظت ماهية السواد ولم تلاحظ معها مفهوما سواها لم يعقل هناك جعل اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون احديهما مجعولة الى تلك الاخرى وكذا لا يتصور تاثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل بينهما الوجود وجودا بل تاثيره في الماهية باعتبار الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها موجودا محققا في الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه امرا موجودا ثابتا في الخارج فليست الماهيات في انفسها مجعولة ولا وجوداتها ايضا في انفسها مجعولة بل الماهيات في كونها موجودة مجعولة وهذا المعنى مما لا ينبغي ان ينازع فيه ولا منافاة بين نفي المجعولية عن الماهيات في كونها موجودة بالمعنى الذي ذكرناه اولا وبين اثباتها لها بما بيناه انفا من انه الحق الذي لا يتوهم بطلانه فالقول بنفي المجعولية مط وباثباتها مطلقا كلاهما صحيح اذا حملا على ما صورناه ومن ذهب الى ان المركبات مجعولة دون البسائط فان اراد بالمجعولية احد المعنيين المذكورين فالفرق بط لان المجعولية بمعنى جعل تلك الماهية منتفية عنهما معا وبمعنى جعل الماهية موجودة ثابتة لهما معا وان ارادوا كما هو الظاهر من كلامهم ان ماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة الى ضم بعض اجزائها الى بعض وبهذا الاعتبار لها حاجة الى جاعل يحققها في انفسها بضم بعض اجزائها الى بعض وهذا الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط فهو والمركب متشاركان في ثبوت المجعولية بحسب الوجود وفي نفي المجعولية بحسب الماهية ومتمايزان بان المركب مجعولية في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان هذا ايض صوابا بلا ريبة ونقول ح ان قولهم ان الامكان لا يعرض للبسيط لم يريدوا به امكانه بالقياس الى وجود لظهور بطلانه اذ الكلام في الماهيات الممكنة دون الواجب والممتنع وايضا لو صح نفي هذا الامكان عن البسيط بما ذكر لانتفى عنه الوجوب والامتناع ايض لانهما نسبة كالامكان بل ارادوا به حاجته في حد ذاته كما في المركب وح يندفع الجواب عنه بما ذكر من ان عروض الامكان للبسيط لا يقتضي اثنينية في حد ذاته انتهى كلامه واقول لا يخفى على المتامل ان ما ذكره من التوفيق بين القولين الاولين اعنى نفي المجعولية مط واثباتها مط كلام حق لا شبهة فيه وقد اسلفنا بعينه في مبحث حاجة الممكن الى المؤثر لكن توجيه القول الثالث على ما ذكره فيه ذلك الذي كان قد هرب عنه اذ محصله ان الحاجة الى الفاعل من لوازم ماهية المركب دون البسيط فانها بالنسبة اليه من لوازم الوجود دون الماهية فليتامل وهما اي البسيط والمركب قد يقومان بانفسهما اي لا يفتقران في تقومهما الى محل يقومان به لا ان لهما قياما بانفسهما كما ان لهما قياما حقيقيا بغيرهما وقد يفتقران في

تقومهما

قوله
كان الكلام صحيحا
اقول لا يخفى ان المعقولات الثانية ما يكون الذهن ظرفا لاتصافها في
ه على ما سبق تفصيله سواء كان ذلك المفهوم
في نفسه مقيدا بالخارج او الذهن او لم يكن مقيدا
بها ولذلك جعلوا العلية والمعلولية والا
مكان والحقيقة منها سواء
اعتبر بحسب الوجود الخارجي
او غيره
بل
جعلوا
نفس الوجود
الخارجي
منها فلو لم نظ
ان المجعولية
بحسب
الوجود الخارجي
من المعقولات
الثانية كيف لا وقد
صرحوا بان الامكان
علة لحاجة فلا يكون
منشاء الاتصاف بها الوجود
الخارجي وح فلا يكون الكلام
على هذا التقرير صحيحا فتامل ملا جلال
قوله اقول لا يخفى على المتامل اقول
لا يخفى على المتامل انه ليس محصل
توجيه القول الثالث ما ذكره كيف
وقد صرح هذا القائل بان الاحتياج
الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا
بل حاصله كما ينادي عليه العبارة ان المركب
يحتاج الى جاعل يجعله في نفسه بضم بعض اجزائه
الى البعض بخلاف البسيط فانه انما يحتاج الى
جاعل يجعله موجودا فقط فلا يرد عليه ما ذكره نعم
يتجه الوجه الذي اليه انفا وقد حققنا جليته الحال سابقا
ملا جلال
وايضا لو صح نفي هذا الامكان عن البسيط اقول وايضا لو
لم يكن ممكنا لزم كونه واجبا فتعدد الواجب صرفه تعدد
البسائط اللهم الا ان يراد بالبسيط البسيط
الحقيقي الذي لا يتركب لوجه من
الوجوه ملا جلال

تقوّمهما الى المحل فهناك اقسام اربعة بسيط قائم بنفسه كالواجب تعالى وبسيط قائم بغيره كالنقطة ومركّب قائم
بنفسه كالجسم ومركب قائم بغيره كالسواد والمركب مركب عمّا يتقدم وجودا وعدما بالقياس الى الذهن والخارج
يعني ان اجزاء المهية تتقدم عليها بحسب الوجودين الذهني والخارجي فانّ وجود البيت في الخارج يفتقر الى
وجود الجدران والسقف فيه وكذا وجوده في الذهن مفتقر الى وجودهما فيه وبحسب العدمين ايضا فانّ عدم
البيت في الخارج يفتقر الى عدم الجدار او السقف فيه وكذا عدمه في الذهن مفتقر الى عدم احدهما فيه لكن بين
التقدمين اعني تقدّم الاجزاء على المهيّة بحسب الوجود وتقدّمها عليها بحسب العدم فرق من وجهين احدهما انّ
التقدم بحسب الوجود يتحقق بالنسبة الى وجود كلّ جزء واما التقدّم بحسب العدم فانّما هو بالنسبة الى شيء ما
من الاجزاء فانّ وجود البيت مفتقر الى وجود كلّ من الجدار والسقف وعدمه انّما يفتقر الى عدم احدهما
ايّا ما كان والثاني ان التقدم بحسب الوجود تقدّم بالطبع والتقدم بحسب العدم تقدّم بالعلية فانّ وجود كلّ
من الجدار والسقف علّة ناقصة لوجود البيت وعدم احدهما ايّا ما كان علّة تامة لعدمه فان قيل يلزم من ذلك
ان يكون لشيء واحد بعينه وهو عدم هذا البيت المعين مثلا علل تامة بعدد اجزائه اذ عدم الجدار على ما
ذكرت علة تامة لعدم البيت كما ان عدم السقف ايضا علة تامة له وهم قد صرحوا باستحالة توارد علل تامة
على معلول واحد بالشخص قلنا البرهان انّما دلّ على انّ الواحد بالشخص لا يمكن ان يكون له علل تامة مجتمعة
او ممكنة الاجتماع واما العلل التامة التي يستحيل اجتماعها فلا برهان على استحالتها ثمّ انّ كلّ واحد من اعدام
الاجزاء علة تامة لعدم المركب بشرط تقدمه على ساير الاعدام الاخر فاذا عدم جزء من المركب في زمان ولم يعدم في
ذلك الزمان ولا قبله جزء اخر منه كان ذلك العدم مع هذا الشرط علة تامة لعدم المركب واذا عدم جزءان
منه معا في زمان لم يكن شيء من هذين العدمين علة لعدم المركب لفقدان الشرط بل مجموعهما علة تامة له بشرط
تقدمه زمانا على اعدام الاجزاء الاخر فهذه علل تامة قد اعتبر فيها شروط متنافية فلا يمكن اجتماعها فظهر
من ذلك انه اذا عدم المركب بعدم جزء منه لم يمكن ان يعدم بعدم جزء اخر بعده وهذا الاشكال ليس
مخصوصا باعدام الاجزاء بل جار في اعدام سائر العلل الناقصة كعدم الفاعل وعدم الغاية وعدم الشرط فان
كل واحد منها ايضا علة تامة لعدم المعلول ووجه التفصّي ما نبهت عليه وهو اي تقدم الاجزاء على المهية
علة الغنى للاجزاء عن السبب الجديد لان الجزء لما كان متقدما على الكل فمتى تحقق الكل فلا بدّ وان يتحقق
الجزء اولا فاستحال عند تحقق الكل احتياجه الى سبب جديد اذ المعتبر تحققه لامتناع تحصيل الحاصل
فباعتبار الذهن بيّن وباعتبار الخارج غني يعلّل الغناء عن السبب الجديد ان اعتبر في الجزء بحسب
الوجود الذهني يسمّى الجزء بيّن الثبوت وان اعتبر بحسب الوجود الخارجي يسمّى الجزء الغني بتحصيل الجزء
خواص ثلث واحدة وهي التقدم بحسب الوجودين الذهني والخارجي معا كسته اي خاصة مساوية للجزء
فان كل جزء متقدم على الكل وكلّ ما هو متقدم على اخر فهو جزء له فان قيل ان اريد بهذا التقدم التقدم في الوجودين
جميعا على ما ظاهر عبارة القوم فباطل لان الجزء الذهني كالجنس والفصل لا يتقدم في الوجود الخارجي
والا امتنع الحمل وان اريد ان الجزء الذهني متقدم بالوجود الذهني والجزء الخارجي متقدم بالوجود

قوله
الثاني ان
التقدم بالوجود
اقول فيه نظر لانه سبق
اخيرا ان كلا من الاعدام بشرط
تقدمه على ساير الاعدام علة تامة فلا يكون
هو وحده علة تامة فلا يكون والجواب ان هذا
كلامه بعد جواب الايراد ان كلا منها مع هذا الشرط علة تامة
فنقول
مال الفرق الى
ان كلا من الاعدام بشرط
سبقه على ساير الاعدام الاجزاء
علة تامة في مرتبة بدون ما في غير الاعدام
وليس حال وجود الاجزاء كذلك اذ ليس وجود
جزء بشرط ما بدون ما في ساير الاجزاء علة تامة
في مرتبة من المراتب والحاصل ان المعلول
قد يستغني في عدمه عن عدم جزء
ما من الاجزاء ولا
يستغني
في وجوده عن وجود شيء من الاجزاء فقد ساق الكلام
اولا على المسامحة والاجمال ليورد عليه السؤال
ثم يفصل في الجواب ثم انا فهمنا
فيما سبق ما هو الحق في
المقام فليكن على
ذكر منك
[illegible]

قوله ثم ان كل واحد من اعدام الاجزاء اقول انما يحتاج الى ذلك
[illegible]
علة الوجود بانتفاء علته التامة
المستلزم لانتفاء احدى العلل
[illegible]

الخارجي على ما ذكرنا العلة الفاعلية للشيء متقدمة عليه في الخارج ان كانت علة له في الخارج وفي الذهن ان كانت
في الذهن فهذه الخاصة لا تكون مساوية للجزء لصدقها على العلة الفاعلية ايضا اقول الظاهر ان مرادهم
الاول على ما صرح به الامام لكن معناه ان الجزء متقدم على الكل في الوجودين جميعا ان كان بينهما مغايرة
في الوجودين بيان ذلك ان يكون الجزء لا بد وان يكون مغايرا للكل بحسب التعقل والوجود الذهني فان كان
مع ذلك مغايرا له بحسب الوجود الخارجي ايضا وذلك اذا كان جزءا غير محمول وجب تقدمه بحسب الوجودين
جميعا كما ذكرنا في مثال البيت وان لم يكن مغايرا له بحسب الوجود الخارجي وذلك اذا كان من الاجزاء المحمولة
فانها عين الكل بحسب الخارج لم يتصور له تقدم بحسب الخارج وانما يكون تقدمه بحسب الوجود الذهني فقط
لكنه بحيث لو كان له وجود خارجي مغاير لوجود الكل في الخارج وانما جب ان يكون متقدما عليه في الوجود
الخارجي فهذا المعنى اعني التقدم بحسب الوجودين على تقدير المغايرة بحسبهما خاصة مساوية للجزء لا يوجد في
العلة الفاعلية لان العلة الفاعلية للشيء ان كانت علة له في الخارج لا يجب تقدمها في الوجود الذهني وان كانت
علة له في الذهن لا يجب تقدمها في الوجود الخارجي فان قيل لنا ان نختار ان مرادهم المعنى الثاني اعني ان الجزء
الذهني متقدم بالوجود الذهني والجزء الخارجي متقدم بالوجود الخارجي ولا يرد النقض بالعلة الفاعلية للشيء
لانه لا يصدق عليها انها متقدمة عليه بالوجود الذهني ان كانت علة له في الوجود الذهني فان الفاعل
لوجود الصور في الاذهان هو المبدأ الفياض ومقدمات الدليل انما هي معدات لفيضانها منه وقد
يحصل لنا معلومات كثيرة ولا يخطر ببالنا المبدأ الفياض قلنا الان يعود ويورد النقض بالعلة المعدة
اذ يصدق عليها انه يجب تقدمها بالوجود الخارجي ان كانت علة معدة له بحسب الوجود الخارجي وتقدمها
وتقدمها بالوجود الذهني ان كانت علة معدة بحسب الوجود الذهني كمقدمات الدليل واثنتان عم اي يحصل
للجزء خاصتان اخريان تتفرعان على الخاصة الاولى فان الجزء لما كان متقدما على الكل بحسب الوجود الذهني
والخارجي لزم من الاول اعني من تقدمه بحسب الوجود الذهني استغناؤه عن الوسط في التصديق بمعنى
ان جزم العقل بثبوت الجزء للمهية لا يتوقف على ملاحظة وسط واكتساب بالبرهان بل يجب اثباته لها
ويمتنع سلبه عنها بمجرد تصورهما ومن الثاني اعني من تقدمه بحسب الوجود الخارجي الاستغناء عن
الواسطة في الثبوت بمعنى ان حصول الجزء للمركب كالجدار للبيت واللون للسواد لا يفتقر الى سبب جديد
فظهر ان للجزء خواص ثلثا الاولى التقدم بحسب الوجودين وهي خاصة حقيقية لا يصدق على شيء من
العوارض الثانية الاستغناء عن الواسطة في التصديق بمعنى وجوب الاثبات وامتناع السلب بمجرد
احضار الجزء والمهية بالبال بل بمجرد تصور المهية وهذه خاصة اضافية لا حقيقية لصدقها على اللوازم
البينة بالمعنى الاعم اذا اشترط احضارهما والاخص ان اكتفي بتصور المهية الثالثة الاستغناء عن الواسطة
في الثبوت وهي ايضا اضافية لصدقها على اللوازم المهية سواء كان الجزم بثبوتها لها محتاجا الى وسط ككون
الزوايا الثلث للقائمتين بالنسبة الى المثلث فانه لازم له لذاته ويفتقر بيانه الى وسائط او غير محتاج كالانقسام
بمتساويين للاربعة ثم التركيب قد يكون اعتباريا بان يكون هناك عدة امور يعتبرها

الى الكلية مخصوص بالسالبة الكلية ولا يقدح في ذلك
صدق الكلية في عكس بعض الموجبات الكلية كقولنا كل
انسان
ناطق ولا يخفى
عليك ان طرفي الم
النسبة ليس قسمان
الاقسام الكلية للعلة بين وفرد من
احد تلك الاقسام وهو الشرط فنا مدعلاك
قوله فهذا المعنى اعني التقدم بحسب الوجودين الى قوله خاصة
مساوية اقول لا يتم الملزومات بالنسبة الى لوازمها بحسب
الماهية كذلك لانا نقول لوازم الماهية لا ينفك عن الماهية
بمعنى ان الماهية حيث وجدت كانت متصفة بها لا بمعنى

العقل امرا واحدا وان لم يكن واحدا في الحقيقة وربما يضع بازائه اسما كالعشرة من الاحاد والعسكر والافراد
ولا يلزم فيه احتياج بعض الاجزاء الى البعض فان قيل ان اريد عدم الاحتياج اصلا فغلط لان احتياج الهيئة الاجتماعية
الى الاجزاء المادية لازم قطعا وان اريد عدم الاحتياج فيما بين الاجزاء المادية فذلك ليس بلازم في المركب
الحقيقي ايضا كالبسائط العنصرية للمركبات المعدنية مثلا قلنا المراد الاول والصور الاجتماعية في المركبات
الاعتبارية بمحض اعتبار العقل لا تحقق لها في الخارج اذ ليس من العسكر في الخارج الا تلك الافراد فلو اخذت
جزء منها لم يكن تلك الهيئات موجودات خارجية لان ما جزؤه معدوم فهو معدوم قطعا والكلام فيما يخالف
المركبات الحقيقية فان لها صورا اجتماعية متحققة في نفس الامر كما في البيت بل قد يحدث بتفاعل مفرداتها
مزاج كما في المعجون بل وصورة نوعية جوهرية هي مبدأ الاثار العجيبة كما في الترياق فان قيل كل من المزاج والهيئة
الاجتماعية عرض فكيف يكون جزء من المعجون والبيت وهما جوهران قلنا لا استحالة في تركب جوهر من جزئين
احدهما جوهر والاخر عرض قائم بذلك الجوهر الذي هو جزؤه وانما المستحيل ان يتركب الجوهر من عرض قائم
بذلك الجوهر لانه يكون متأخرا عنه وما يكون جزء الشيء يكون متقدما عليه وقد يكون حقيقيا بان يحصل
من اجتماع عدة الموجودات حقيقة واحدة وحدة حقيقية مختصة باللوازم والاثار ولا بد في هذا المركب من
حاجة ما لبعض الاجزاء الى بعض اذ لو استغنى كل من الاجزاء عن الاخر لم يحصل منها ماهية واحدة وحدة حقيقية
كالحجر الموضوع بجنب الانسان قالوا هذا الحكم الكلي بديهي والتمثيل للتوضيح لا للاستدلال به وانه ربما خفي
التصديق البديهي لخفاء في تصورات اطرافه وتلك الحاجة قد يكون من جانب واحد كالمركب من البسائط
العنصرية وما يقوم بها من الصور المعدنية او النباتية او الحيوانية فان الصور يحتاج الى تلك المواد من
غير عكس وقد يكون من جانبين لكن لا باعتبار واحد والا لزم الدور وهذا معنى قوله ولا يمكن شمولها
اي شمول الحاجة للاجزاء باعتبار واحد بل يجب ان يكون باعتبارين كما يحتاج الهيولى الى الصورة من جهة
البقاء وتحتاج الصورة الى الهيولى من جهة التشخص وهي اي اجزاء الماهية قد تتميز في الخارج بان يكون لكل
واحد منها وجود مستقل في الخارج غير وجود الاخر فيه وبالضرورة تكون متميزة في الذهن ايضا وهذه
الاجزاء لا يمكن حملها على المركب ولا حمل بعضها على بعض مواطاة وقد تتميز في الذهن فقط دون الخارج
وهذه هي الاجزاء المحمولة وقد تحيرت افهام العلماء في كيفية تركب الماهية من الاجزاء المحمولة فاختلفوا
على مذاهب اربعة حسب الاحتمالات الممكنة وذلك لان هذه الاجزاء اما ان تكون صور الامور متعددة
او لامر واحد وعلى الاول اما ان يكون تلك الامور موجودة بوجود واحد او بوجودات متعددة وعلى
الثاني اما ان يكون تلك الصور ماخوذة من امور متعددة بحسب الخارج او لا فهذه احتمالات اربعة قد
اتخذ كل واحد منها مذهبا الاحتمال الاول ان يكون تلك الاجزاء صور الامور متعددة موجودة بوجود
واحد وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية لا وجودا ويرد عليه ان ذلك الوجود الواحد ان
قام بكل واحد من تلك الامور لزم حلول الشيء الواحد بعينه في محال متعددة وان قام بمجموعها من حيث هو لزم
وجود الكل بدون وجود اجزائه وكلاهما محال الاحتمال الثاني ان يكون تلك الاجزاء صور الامور متعددة موجودة

فان العشرة والعسكر مختصان بلوازم واثار لا يوجد في
قلت
المراد باللوازم
والاثار لوازم و
اثار لا يكون على مجموع
الاجزاء المادية ولوازمها بل
لوازم الوحدة الحاصلة بالتركيب كالشبع
العبارة وليس في العسكر والعشرة الا اجتماع لوازم
الاحاد كما في المعادن مثلا فان لها خواص ليست على مجموع
خواص الاجزاء كالياقوت مثلا وليس في خواصها الوحدة الحقيقية

الاجزاء في الوجود مع شمولها في الماهية وان كان المراد
الاعم المعنيين
فلا ينافي ... لهم
الاول والثاني اذ يجوز ان
يكون صور الامور متعددة بالمعنى الاول
وصور الامر واحد بالمعنى الثاني فيكون متخالفة
في المفهوم متحدة فيما صدقت عليه ويمكن ان يبني الاعتبار
المعنى الثالث الاعم ان المعتبر في العد هو الثاني
ان يكون صور الامور متعددة بل لامر
واحد وح يظهر التقابل
فتدبر ثم ان يسند
سن
حصر الاحتمالات في الثلث ما خلا الثالث في كلام الشارح

قوله ويستفاد منه اقول التحقيق ان معنى المشتق لا يشتمل على النسبة بالحقيقة فان معنى الابيض والاسود ونظائرهما بالفارسية سفيد وسياه مثلا يعبر عنهما واثباتهما ولا مدخل في مفهومهما الموصوف لا عاما ولا خاصا ولو دخل في مفهوم الابيض مثلا الشيء كان معنى قولك الثوب الابيض الثوب الشيء الابيض ولو دخل فيه الثوب بخصوصه كان معناه الثوب الثوب

٩٤ بوجودات متعددة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب بتميز وجود او هو مردود بان الاجزاء المتغايرة بحسب الوجود الخارجي يمتنع حملها على المركب وكذا حمل بعضها على بعض فان المتباينين بحسب الوجود الخارجي وان فرض بينهما اي ارتباط امكن يمتنع ان يقال احدهما هو الاخر ويقال المجتمع منهما هو هذا الواحد وذلك الواحد يشهد به بديهة العقل وبهذا يبطل ما تمسك به هذا القائل من انها لما التامت وحصل منها ذات واحدة وحدة حقيقية صح حملها على تلك الذات وحمل بعضها على بعض ايضا الاحتمال الثالث ان يكون تلك الاجزاء صور الامر واحد لكن كانت ماخوذة من امور متعددة بحسب الخارج وهذا قول من قال انه لا معنى للتركيب من الاجزاء المحمولة الا ان هناك شيئا واحدا قد حصل له معان يتبعها معان اخر فيحصل من تلك المعاني مفهومات صادقة عليه بهو هو وهو يصير باعتبار حصولها شيئا مخصوصا ذا ماهية مخصوصة ممتازا عن سائر الاشياء بالماهية والخواص فالماخوذة من المتبوعات هي الذاتيات وبها صارت تلك الماهية تلك الماهية اذ ليس المراد بهذا النوع من الماهية سوى ان يكون شيء قد حصل له معان متعددة يتبعها صفات لا توجد بدونها والماخوذة من التوابع هي العرضيات اذ ليس لها مدخل في نفس الماهية بل انما حصلت بالعرض كما حصل للانسان عدة من المعاني كالابعاد والنمو والحس والحركة بالارادة والنطق وهي استتبعت معاني اخر فالابعاد التحيز والنمو التغير والحس الانفعال والنطق التعجب والضحك والجوع قابلية الصناعات فصار بها جوهرا جسمانيا ناميا حساسا متحركا بالارادة ناطقا وهي الذاتيات فصار متحيزا متغيرا منفعلا متعجبا ضاحكا قابلا للصناعات وهي العرضيات وزعم هذا القائل انه يسهل بهذا التحقيق امتياز الذاتيات عن العرضيات الذي هو معظم اركان الحكمة ويقرب منه ما قالوا من ان الجنس والفصل قد يكونان ماخوذين من اجزاء خارجية ولذلك حكموا بان اجناس الاجسام وفصولها ماخوذة من موادها وصورها وان الحيوان ماخوذ من بدن الانسان والناطق من نفسه الناطقة وهو مردود بان تلك المعاني الحاصلة التي استتبعت لمعان اخر ان كانت داخلة في ذلك الشيء كان مركبا من اجزاء متمايزة في الوجود فلا يكون شيء منها محمولا عليه مواطاة ولا يكون المحمولات المشتقة منها ذاتيات لان المشتق من جزء خارجي يشتمل على نسبة خارجة عن المركب ضرورة خروج النسبة عن المنتسبين والمشتمل على ما هو الخارج لا يكون ذاتيا له والا لزم ان يدخل في الماهية ما هو خارج عنها وان كانت خارجة عنه لم يكن شيء منها ذاتيا له وكذا المحمولات المشتقة منها لا يكون ذاتيات له لاشتمالها على تلك المعاني الخارجة عن المركب هكذا قال بعض المحققين اقول ويستفاد منه ان الاجزاء المحمولة لا تكون مفهومات المشتقات لان ماخذ الاشتقاق اذا كان خارجا عن ماهية المركبات فظاهر والا فمفهوم المشتق لاشتماله عليها الاحتمال الرابع ان تكون تلك الاجزاء صور الشيء واحد لكن يشتمل على نسبة ماخذ الاشتقاق الى ما صدق عليه المشتق اعني المركب والنسبة خارجة عن المركب وكذا مفهوم المشتق وهو بسيط ذاتا ووجودا لكن ينتزع العقل منه باعتبارات شتى هذه الصور المتخالفة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب في الخارج بتميز وجود او ان جعل الاجزاء في الخارج ... يمتنع جعل المركب

فيه ولا امتياز بينهما الا في الذهن وهو المختار عند المحققين ولا اشكال عليه الا ما سلف من ان الصور العقلية
المختلفة كيف يتصور مطابقتها لامر واحد بسيط في الخارج وقد عرفت جوابه هناك واذا اعتبر عروض العموم
والخصوص بمعنى الخصوص للاجزاء المهية وعدم عروضها لها فقد تتباين وقد تتداخل يعني ينقسم تلك
الاجزاء الى متباينة لا يكون بينها عموم وخصوص لا مطلقا ولا من وجه والى متداخلة بينها عموم وخصوص والمصنف
لم يعتبر المتساوية بناء على امتناع تركب المهية الحقيقية من امرين متساويين عنده على ما سيجيء والا لزم ادراج
المتساوية في المتباينة وفيه بعد ومنهم من ادرجها في المتداخلة حيث قال الاجزاء قد تتداخل بان يكون بينها
تصادق بالمساواة او العموم مطلقا او من وجه وقد تتباين بان لا يكون بينها تصادق اصلا والمشهور ان المتداخلة
ما يكون بعضها اعم من بعض فلا ينتظم المتساوية فيحتاج الى ان يجعل قسما ثالثا او تقسم الاجزاء مطلقا الى متصادقة
ومتباينة ثم تقسم المتصادقة الى متداخلة ومتساوية وقد تؤخذ الاجزاء المتداخلة لا الاجزاء مطلقا مواد وقد
تؤخذ محمولة قد استوفينا الكلام في بيان هذين الاعتبارين فلا نعيده وانما ارجعنا الضمير الى الاجزاء المتداخلة
لا الاجزاء مطلقا لان هذين الاعتبارين انما يجريان في الاجزاء المحمولة على ما اشرنا اليه في صدر ذلك البحث ولعل
المصنف انما اخر ذكر المتداخلة عن المتباينة مع ان الانسب كان تقديمها عليها اشارة الى ذلك فيعرض لها
اي للاجزاء المحمولة الجنسية والفصلية البشرية يعني ان الاجزاء المحمولة اما اجناس او فصول بمعنى منع الخلو لان
الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك بين المهية وما يخالفها في الحقيقة كان جنسا والا كان فصلا لاستحالة
ان يكون جزء لجميع المهيات لكان البسائط فهو يميز المهية عن بعضها ولا نعني بالفصل سوى ما يكون ذاتيا
مميزا للمهية في الجملة ولا يكون تمام الذاتي المشترك وجعلاهما واحدا اذ لو كان لكل منهما وجود مغاير لوجود
الاخر لم يكن احدهما محمولا على الاخر ولا على المهية المركبة منهما حملا عليا بالمواطاة والجنس كالمادة وهو معلول
والفصل كالصورة وهو علة الجنس والفصل اذا نسبا الى المادة والصورة كان الجنس كالمادة فان الشيء
اي المركب حاصل معها بالقوة والفصل كالصورة فان الشيء اي المركب حاصل معها بالفعل والفصل علة
والجنس معلول على معنى ان الطبيعة الجنسية اذا حصلت في العقل كان امرا مبهما مترددا بين اشياء متكثرة
هو عين كل واحد منها بحسب الخارج وكانت غير منطبقة على تمام حقيقة واحدة منها فاذا انضم اليها الفصل
تعينت وزال عنها الابهام والتردد وانطبقت على تمام حقيقة واحدة من تلك الاشياء فالفصل علة
لصفات الجنس في الذهن وهي التعين وزوال الابهام والتحصل اعني الانطباق على تمام المهية فيكون
الفصل علة للجنس من حيث هو موصوف بتلك الصفات وعليته له بهذا المعنى بديهية بعد تعقل
الطبيعة الجنسية والفصلية على ما ينبغي وتوهم كون الفصل علة لوجود الجنس في الذهن باطل والا لم يعقل الجنس الا
مع فصل ما وكذا توهم كونه علة لوجوده في الخارج والا لتغايرا في الوجود وامتنع الحمل بالمواطاة وما لا جنس
له لا فصل له بناء على امتناع تركب المهية من امرين متساويين فلو تركب المهية من جزئين كان احدهما
اعم وهو الجنس والاخر اخص وهو الفصل فما لا جنس له لا يكون مركبا فلا يكون متركبا له فصل وفيه بحث سيجيء
بيانه قال الشيخ في الشفا الكلي اما ذاتي او عرضي والذاتي اما ان يدل على المهية او لا فان دل على المهية

قوله والا لزم ادراج المتساوية في المتباينة اقول يمكن ادراجها في المتداخلة بان يلاحظ اعتبار العموم والخصوص وجودا مع قسم من اعتبارهما عدما وهو المتساوي في الداخلة والقسم الاخر من اعتبارهما عدما منشأ التباين لكن لما كان الظاهر اعتبارهما وجودا منشأ التداخل و اعتبارهما عدما منشأ التباين لم يلتفت الى الشارح ملا جلال دواني

قوله وقد تؤخذ مرادا اقول علمت ان الفصل باعتبار التحصيل صورة وتغير المصنف قد سلك هنا طريق الاكتفاء ملا جلال

فاما

فامّا ان يدلّ على المهيّة المتفقة افرادها وهو النوع او المختلفة افرادها وهو الجنس وان لم يدلّ فلا يكون اعمّ
الذاتيّات والّا لدلّ على المهيّة المشتركة بل يكون اخصّ منه فيميّز المهيّة عن مشاركاتها في ذلك الاعمّ
فيكون فصلا ثم رسم الفصل في الشفا بانّه المقول على النوع في جواب ايّ شيء هو في ذاته من جنسه وذكر ايضا
فيه انّه ليس من الفصول المقوّمة ما لا يقسّم وقال في الاشارات اشارة الى الفصل وامّا الذاتي الذي لم يصلح ان
يقال على الكثرة التي كليّة بالقياس اليها قولا في جواب ما هو فلا شكّ انّه يصلح للتمييز الذاتي لها عمّا يشاركها
في الوجود او في جنس ما ثم رسم الفصل في الاشارات بما هو اعمّ ممّا في الشفا حيث قال ويرسم بانّه كلّي يحمل على
الشيء في جواب ايّ شيء هو في جوهره وقال بعض المحقّقين كلام الشفا مبنيّ على امتناع تركّب المهيّة من امرين
متساويين والّا فلا تمّ انّه لو لم يكن اعمّ الذاتيات لكان اخصّ منه امّا اوّلا فلجواز ان لا يكون ثمّة ذاتيّ اعمّ كما
اذا تركّب من امرين متساويين فقط وامّا ثانيا فلجواز ان يكون مساويا للاعمّ وايضا فيكون كلّ من الامرين
المتساويين فصلا فلا يصحّ في تعريف الفصل قوله من جنسه وكلام الاشارات مبنيّ على جواز تركّب المهيّة من
امرين متساويين فانّه اذا كان الذاتي مساويا للاعمّ الذاتيات او لم يكن هناك ذاتيّ اعمّ كان مميّزا له عن مشاركاته
في الوجود لا في الجنس فكان فصلا بمقتضى تعريفه المذكور في الاشارات حيث عمّم ولم يقيّد بقوله من جنسه فاذا
كان اخصّ منه كان مميّزا عن مشاركاته في الجنس وقال المصنّف في شرحه للاشارات الفصل قد يكون خاصّا
بالجنس كالحسّاس للجسم النامي مثلا فانّه لا يوجد في غيره وقد لا يكون كالناطق للحيوان عند من يجعله مقولا على
غير الحيوانات كبعض الملائكة مثلا وعلى التقديرين فانّ الجنس انّما يتحصّل ويتقوّم به نوعا وفي ذلك النوع انّما
يمتاز بذلك الفصل امّا على التقدير الاوّل فعن كلّ ما عداه ممّا يشاركه في الوجود وامّا على التقدير الثاني فعن
كلّ ما يشاركه في الجنس فقط فانّ الانسان لا يمتاز بالناطق عن جميع ما يشاركه في الجنس فقط فانّ الانسان
لا يمتاز بالناطق عن جميع ما يشاركه في الوجود اذ لا يمتاز به عن الملائكة بل عمّا يشاركه في الحيوانية فقط وهو
المراد بقوله عمّا يشاركها في الوجود او في جنس ما وقد ذهب الفاضل الشارح وغيره ممّن تبعه
الى انّ الذاتي الذي لا يصلح لجواب ما هو انّما لا يجوز ان يكون اعمّ الذاتيّات فهو امّا مساو له او اخصّ منه
والمساوي له هو ما يصلح لتميّزه عمّا يشاركه في الوجود والاخصّ منه هو ما يصلح لتميّز ما يختصّ به عمّا يشاركه
في الجنس الذي يعمّهما ولزمهم على ذلك تجويز تركّب اعمّ الذاتيات الذي هو الجنس العالي من امرين متساويين
له ولا يكون واحد منهما بجنس بل يكونان فصلين وذلك غير مطابق للوجود ولا لاصولهم التي بنوا عليها
وفيما ذهبنا اليه غنى عن امثال هذه التمحّلات الى هنا كلامه واقول امّا توجيهه لكلام الاشارات
فقد اعترض عليه بانّ مناط الفصليّة ليس هو التميّز عن جميع المشاركات والّا لم يكن الفصل البعيد
فصلا بل التميّز عن بعض المشاركات ومثل الناطق مميّز عن بعض المشاركات في الوجود فلا فرق ولهذا
الاعتراض وجه دفع سنذكره وامّا قوله غير مطابق لاصولهم يعني انّ الفصل محصّل للطبيعة الجنسيّة و
انّ الجنس العالي لا يجوز ان يكون له فصل مقوّم وانّ الفصل القريب لا يمكن ان يكون متعدّدا وانّ ما
لا جنس له لا فصل له الى غير ذلك فجوابه انّ قدماء المنطقيين قالوا بامتناع تركّب المهيّة من امرين

وبنوا عليه تلك الفروع والشيخ تبعهم في الشفا والمتاخرون لما راوا ضعف ادلتهم على ما سيظهر رجعوا عن هذا الاصل والفروع ايضا الا ما سنح لهم عليه دليل غير مبني على هذا الاصل واما قوله غير مطابق للوجود مبني لقيام الادلة على ان ليس في الوجود مثل تلك الماهية فنقول كلها مدخولة فان منها انه لو تركبت ماهية حقيقية من امرين متساويين فلا بد ان يتحقق بينهما حاجة وليس احدهما اولى بالاحتياج من الاخر لانهما متساويان فيحتاج كل منهما الى الاخر ويلزم الدور ورد بانا لا نم وجوب الاحتياج في الاجزاء المحمولة لانها اجزاء ذهنية لا تمايز بينهما في الوجود الخارجي انما يجب ذلك في الاجزاء الخارجية المتمايزة بحسب الوجود الخارجي ولو سلم فليحتج كل منهما الى الاخر من جهة اخرى فلا يلزم الدور وايضا جاز ان يحتاج احدهما في احد الطرفين دون الاخر ترجيح بلا مرجح ومنها ان كل ماهية اما جوهر او عرض فان كان جوهرا كان الجوهر جنسا لها وان كان عرضا كان احد التسعة او الثلثة على الاختلاف للمذهبين جنسا لها فلا يكون تركيبها من امرين متساويين وان فرض تلك الماهية جنسا من الاجناس العالية فالجوهر مثلا لو تركب من امرين متباينين كان كل منهما اما جوهرا او عرضا لا سبيل الى الثاني والا لكان الجوهر عرضا لصدقه على الجوهر بالمواطاة اذ الكلام في الاجزاء المحمولة ولا الى الاول لانه لو كان جوهرا فاما ان يكون جوهرا مطلقا فيلزم تركب الجوهر من نفسه او جوهرا مخصوصا والجوهر المطلق جزء منه فيلزم ان يكون الشيء جزءا لجزء نفسه وانه محال وهكذا نقول في ساير الاجناس العالية كالكم مثلا فان كل جزء من جزائه اما كم او لا كم وينوق الكلام الى اخره ورد بانا لا نم انحصار الممكنات في المقولات العشر والاربع اذ لم يقم عليه برهان بل ولا قالوا به انما الذي يدعونه انحصار الاجناس العالية في احديهما والفرق ظاهر لجواز انحصار الاجناس العالية في احديهما مع وجود ممكنات كثيرة غير مندرجة في تلك الاجناس كيف وقد صرحوا بان النقطة والوحدة من هذا القبيل سلمنا ذلك لكن لا نم جنسيتهما لما تحتها ولا دليل لهم على ذلك سلمناه لكن قوله جزء الجوهر اما ان يكون جوهرا او عرضا اما ان يريد بان الجزء اما مفهوم الجوهر او مفهوم العرض واما ان يريد به ان الجزء اما ان يصدق عليه الجوهر او العرض فان كان المراد الاول فلا نم الحصر لجواز ان يكون مفهومه مغايرا للمفهومي الجوهر والعرض فان جميع الممكنات لا ينحصر في المفهومين وان كان المراد الثاني فلا نم ان الجزء لو كان جوهرا مخصوصا لزم ان يكون الشيء جزءا لجزء نفسه وانما يلزم لو كان ذاتيا له وهو مم فان الصدق اعم من ان يكون صدق الذاتي او العرضي ولا يلزم من وجود العام وجود الخاص لا بقي الكلام على تقدير كون الجوهر جنسا لما تحته فلو صدق على جزئه كان ايضا جنسا له لا عرضيا لانا نقول ليس معنى كون الجوهر جنسا لما تحته فلو صدق على جزئه كان انه جنس لجميع ما صدق عليه فان ذلك ممتنع في اي جنس كان ضرورة ان اجناس الماهيات النوعية صادقة على فصولها صدق العرض العام على افراده هذا فوارد ايضا لو تم هذا الدليل لدل على امتناع تركب الماهية من الاجزاء المحمولة مطلقا سواء كانت متساوية او لا فانا نقول في الانسان مثلا انه لا يمكن ان يتركب من الحيوان والناطق لان كلا منهما اما انسان او لا انسان ويتم الدليل الى اخر هذا

[illegible]

[illegible]

قوله لو تم هذا الدليل الى اخر الدليل مبني على فرض كون الجوهر جنسا لما تحته فانه سيلزم عند المستدل تركب الجوهر المخصوص من الجوهر المطلق وذلك لا يجري في الانسان فلا يجري مثلا لان الانسان نوع فما جوابه هنا فهو جوابه هنالك اجلال

وقد يقام الدليل على هذا المطلب من غير استحالته بامتناع تركب الماهية من امرين متساويين فيقال الماهية التي لا جنس لها لا فصل لها لانه اذا لم يكن لها جنس لم تشارك غيرها في ذاتي حتى تحتاج الى ان ينفصل عنه بفصل بل هي منفصلة بذاتها عن الغير وان كانت مشاركة له في الوجود وهو مردود بان عدم احتياجها في انفصالها عن غيرها الى فصل لا يوجب ان يكون لها جزء مساو لها لجواز احتياجها في تقوم حقيقتها الى الجزء المساوي لا لينفصل عن غيرها بل ليتحقق به حقيقتها والجزء المساوي فصل لانحصار اجزاء الماهية في الجنس والفصل ويقال الفصل يعتبر فيه امور ثلثة الاول التميز والثاني التعيين وازالة الابهام والثالث التحصيل اعني التطبيق على تمام الماهية قال الشيخ في الشفا ان الفصل له معنيان اول وثان فان المنطقيين كانوا يستعملونه فيما يتميز به شيء عن شيء لازما او مفارقا ذاتيا او عرضيا ثم نقلوه الى ما يتميز به الشيء في ذاته وهو الذي يقترن بطبيعة الجنس فيفرزها ويعينها ويقومها نوعا فلو جوزنا تركب ماهية من امرين متساويين لا يكون شيء منهما فصلا لها اذ لا يتصور شيء من هذه الامور الثلثة في واحد من الامرين اما التميز فلان تلك الماهية لا مشارك لها في ذاتي فلا يتصور فيها تميز عن المشاركات في الذاتيات نعم لها مشاركات في امور عرضية كالوجود وغيره لكنها بذاتها ممتازة عنها كما ان جزئيها ايضا ممتازان عما يشاركهما في عرضيتها فليس كون احدهما مميزا للاخر عن المشاركات في العرضيات باولى من عكسه واما التحصيل والتعيين فلانهما فرعان على امر مبهم متردد بين ماهيات لا ينطبق على تمام ماهية منها وذلك مفقود فيما تركب من امور متساوية ولما فقدت هذه المعاني الثلثة باسرها في تلك الامور المتساوية لم يكن شيء منها فصلا بالمعنى المذكور بل كان اطلاق الفصل على تلك الامور بالاشتراك اللفظي ونحن انما ادعينا ان ما لا جنس له لا فصل له بذلك المعنى لا بمعنى آخر يوضع له الفصل تارة اخرى والجواب ان المعتبر في مفهوم الفصل هو التميز الذاتي دون التعيين والتحصيل فانهما خارجان عن مفهومه مقارنان له لكونه منضما الى امر مبهم غير محصل وكلام الشيخ في الشفا قد ذكرنا انه مبني على امتناع مثل تلك الماهية ثم ذلك التميز الذاتي حاصل في كل واحد من تلك الامور المتساوية فانه يميز الماهية عما عداها سواء قلنا ان تلك الماهية بنفسها ممتازة ايضا عما عداها ولا يلزم منه تحصيل الحاصل لان امتيازها بنفسها غير امتيازها بتميز الجزء لها كما ان امتيازها باحد الجزئين غير امتيازها بالجزء الاخر وقلنا انها لا تمتاز بنفسها اصلا بل امتيازها باجزائها واذا كان كل واحد من الامور المتساوية مميزا ذاتيا للماهية كان فصلا لها بذلك المعنى حقيقة كيف لا وقد يبطل انحصار الذاتي في الجنس والفصل بل انحصار الكليات في الخمس وفساده اظهر من ان يخفى او نقول الماهية اذا تركبت من جزئين محمولين فلا بد ان تكون مركبة من جنس وفصل اما اذا كان احد الجزئين اعم من الاخر فظ واما اذا تساويا فلان تلك الماهية المركبة مشاركة لاحدهما في طبيعته لانه صادق على الماهية المركبة وعلى نفسه وهو تمام المشترك بينهما ضرورة انهما لا يشتركان في ذاتي آخر ولا خفاء في انهما مختلفان بالحقيقة للتغاير بين حقيقة الكل والجزء فهو تمام المشترك بين امرين مختلفين بالحقيقة فيكون جنسا والماهية المركبة مخالفة لذلك الجزء في طبيعة الجزء الاخر لانه ذاتي للماهية عرضي له فهو مميز

قوله
واما ثانيا
وبالطلاق تلك الماهية
اقول هذا الدليل يدل على بطلان
الماهية تركب من جنسين لامن
جنس وفصل بل يدل على انحصار اجزاء الماهية
في الجنس اذ قد اعتبر في الانحصار ان لا يكون تمام المشترك
والدليل يشاق الى ان كلا منهما تمام
المشترك فلا يكون فصلا فلا
يصح التقريب
علا آل

ذاتي لها بالقياس الى ذلك الجزء فيكون فصلا والجواب انا لا نسلم ان الجزء الاخر يميز الماهية بالقياس الى ذلك الجزء
كيف وهو صادق على ذلك الجزء ايضا وان كان صدقا عرضيا فان اخذ مع وصف كونه ذاتيا حتى يختص
بالماهية ورد ان وصف الذاتية امر اعتباري فلا يكون الماخوذ معه فصلا للماهية الموجودة وايضا مشاركة
الماهية المركبة احد اجزائها في طبيعته لا يوجب ان يكون جنسا وانما يكون كذلك لو كان تمام جنسها نوعا له
والشيء لا يكون نوعا لنفسه وكل فصل تام اى قريب سماه تاما لقصور الفصل البعيد بالنسبة اليه فان
الفصل البعيد وان ميز الماهية التى هو بالنسبة اليها فصل بعيد عن بعض مشاركاتها لكن لا يميزها
عن تمام مشاركاتها ولا يحصلها نوعا بخلاف الفصل القريب فان الناطق مثلا يميز الانسان عن تمام
مشاركاته ويحصله نوعا والحساس لا يميز الانسان كذلك ولا يحصله انما تميزه عن جميع المشاركات ويحصله
للحيوان وهو فصل قريب بالنسبة اليه فهو واحد اذ لو تعدد لكان لواحد منهما ان يحصل به بانفراده الجنس
فصار به نوعا وليس للاخر في حصول هذا النوع مدخل فيكون هو فصلا دون الاخر وان يحصل بهما
معا كانا فصلا واحدا لا متعددا وهذا الدليل مع ابتنائه على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين
يرد عليه انا نختار ان الجنس يحصل بهما معا لا بواحد منهما منفردا قوله كانا فصلا واحدا لا متعددا قلنا ممنوع
اذ لم يوخذ في مفهوم الفصل القريب ان يحصل الجنس به بانفراده لا يقال يفسر الفصل القريب بتمام الجزء المميز
ولذا سماه فصلا تاما لانا نقول فح يكون بحثا قليل الجدوى اذ لا يتصور النزاع من احد في ان تمام
الجزء المميز لا يكون متعددا لظهوره وانه لو كان متعددا لم يكن ما فرض تاما تماما وانما يتصور النزاع
لو فسر الفصل القريب بالجزء المميز للشيء عن جميع ما عداه على ما هو المشهور واثباته مشكل لا يقال الحساس
والمتحرك بالارادة فصلان قريبان للحيوان لانا نقول بل كل منهما اثر لفصله فان حقيقة الفصل اذا جهلت
عبر عنها باقرب اثارها كالنطق لفصل الانسان ولما اشتبه تقدم كل من الحس والحركة الارادية على الاخر
عبر بهما معا عن فصل الحيوان هذا وقد يعبر عن هذه الدعوى بعبارة اخرى وهي انه لا يمكن وجود فصلين
في مرتبة واحدة لماهية واحدة ومعنى كونهما في مرتبة واحدة ان يكون كل واحد منهما مميزا للماهية عن جميع مشاركاتها
او لا يكون تمييز احدهما قاصرا عن تمييز الاخر وهذه العبارة انسب بقوله ولا يمكن وجود جنسين
في مرتبة واحدة لماهية واحدة ومعنى كونهما في مرتبة واحدة ان لا يكون احدهما جنسا للاخر فاما
ان يكون بينهما عموم من وجه او عموم مطلق ويلزم ان يكون الاعم عرضيا للنوع الذي يكون الاخص جنسا
للماهية بالقياس اليه والا لم يكن الاخص تمام الذاتي المشترك فلم يكن جنسا او مساواة ويلزم ان يكون كل
منهما عرضيا لما الاخر ذاتي له والا لم يكن كلاهما او احدهما تمام الذاتي المشترك قالوا لو امكن وجود جنسين
في مرتبة واحدة لم يتحصل كل منهما بالفصل وحده والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الاخر فلا يكون
الاخر جنسا له والتقدير بخلاف ذلك بل كان كل منهما يتحصل بالفصل وبالجنس الاخر فعلة تحصل كل منهما
هو المجموع الحاصل من الجنس الاخر والفصل فيكون كل منهما علة ناقصة لتحصل الاخر فيكون تحصل كل منهما
موقوفا على الاخر فيلزم الدور واعترض بانهم ان ارادوا بالتحصل ارتفاع الابهام الحاصل للجنس فلا نسلم

انه لا يتحصل بالفصل وحده قوله والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الاخر قلنا يجوز ارتفاع الابهام بالفصل مع توقف النوع على اجزائه الباقية وان ارادوا بالتحصل تحقق حقيقة النوع به كان اللازم مما ذكره ان يتوقف كل من الجنسين في تحصله على الفصل وذات الجنس الاخر لا على تحصله فلا دور اذ حينئذ يتوقف تحقق الماهية المركبة من الجنسين والفصل على كل واحد من الجنسين ولا محذور فيه ولو صح ما ذكره لم يلتئم ماهية من ثلثة اجزاء اصلا اذ باحدها مع الاخر لا يتحصل الحقيقة بدون الثالث وبالعكس اى لا يتحصل الحقيقة ايضا بالثالث مع الثاني بدون الاول بل نقول الفصل لا يتحصل بدون الجنس والا لتحصل النوع بدون الجنس فيلزم توقف كل منهما على الاخر في تحصله فلم يجز تقرير الدليل هكذا لا يتحصل كل من الجنسين بالفصل وحده والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الاخر وذلك لان الجنس اذا تحصل صار هو من حيث انه متحصل بما حصله نوعا منه قطعا وليس لما هو خارج من المتحصل الذي هو ذلك الجنس والمحصل الذي هو الفصل فرضا مدخل في ماهية ذلك النوع فيكون الجنس الاخر خارجا عنها فلا يكون جنسا لها والتقدير بخلافه وح يلزم ان يتحصل كل من المبهمين الجنسين بالفصل والجنس الاخر خارجا عنهما فلا يكون جنسا لهما اذ لا ثالث هنا يشاركهما في تحصله ولما كان كل واحد منهما مبهما لم يمكن ان يكون له مدخل في تحصل الاخر الا باعتبار تحصله في نفسه فيلزم ان يكون تحصل كل منهما علة لتحصل الاخر فيلزم الدور وبهذا التقرير يندفع هذا الاعتراض لكنه يتجه ان ذلك التقرير انما يتم اذا كان الجنسان متساويين واما اذا كان احدهما اشد ابهاما كان يكون اعم مطلقا وقد عرفت جوازه فانه يجوز ان يكون ذات الاخر مع الفصل محصلا له فلا يلزم دور فالاولى ان يقتصر على ان الماهية الواحدة لو كان لها جنسان في مرتبة واحدة لكان لها فصلان بحسبهما فيصير كل منهما نوعا على حدة سواء كان الفصل واحدا او متعددا فلا يكون تلك الماهية نوعا واحدا او ماهية واحدة هف انتهى كلامه اقول ان الاعتراض المذكور باق بحاله لان حاصل هذا التقرير ان كلا من الجنسين له مدخل في تحصل الجنس الاخر لكنه لما كان مبهما فالم يتحصل علم بذاته مبهما لم يكن له اثر في تحصل الاخر وحاصل الاعتراض ان التحصل ان اريد به زوال الابهام فلا نسلم ان لكل من الجنسين مدخلا في تحصل الاخر بهذا المعنى وان اريد به تحقق حقيقة النوع به فلا نسلم انه ما لم يتحصل لم يكن له مدخل في تحصل الاخر فان تقوم النوع بجنس لا يتوقف على تحصل الجنس الاخر لا بمعنى تقوم ذلك النوع به ولا بمعنى زوال الابهام مع انه يرد عليه اعتراض اخر وهو انه يجوز ان يكون مفهومان في كل منهما ابهام من وجه فيزول باجتماعهما ابهاما كليهما فيكون تحصل كل منهما باعتبار تحصل الاخر معه لا سابقا عليه ومثل ذلك يسمى دورا معية وهو غير باطل على ما قيل ان الحيوان والناطق في كل منهما ابهام يزول بالاخر فان الحيوان مشترك بين الانسان والفرس مثلا والناطق يميزه عن الفرس والناطق مشترك بينه وبين الملك والحيوان يميزه عن الملك واما تقريره الاولى فيرد عليه منع ظ وهو انا لا نسلم انه يتحصل به كل منهما نوعا على حدة وانما يلزم ذلك لو لم يكن كلاهما مقوما لنوع واحد على ما هو المفروض وايضا يمنع قوله لو كان لها جنسان في مرتبة واحدة لكان لها فصلان لجواز ان يكونا مثل الحيوان والناطق على ما قيل ولو نقلنا اتفاقا فانهما يكونان على هذا التقدير جنسين للانسان لا فصل له سواهما واذا ثبت امتناع جنسين في مرتبة

واحدة

قوله اقول ان الاعتراض المذكور باق بحاله اقول ليس كذلك فان حاصل التقرير انه لو تحصل الجنس بالفصل وحده اى ارتفع ابهامه لزم تحقق النوع بدون الجنس الاخر لان الجنس اذا ارتفع ابهامه صار هو مع محصله اى رافع ابهامه نوعا من دون مداخلة ما هو خارج عنهما وقال في سياقه دعوى بداهة هذا الحكم فالترديد في معنى التحصل انه رفع الابهام او تحقق النوع به لا يجري على هذا التقرير اصلا

واحدة ثبت ان اجزاء المهية لا يكون كلها اجناسا لان المهية المركبة لا بد لها من جزئين لا يكون احدهما جزءا للاخر فاذا كان كلاهما جنسين لزم وجود الجنسين في مرتبة واحدة وقد سبق ايضا مقدمتان احديهما ان اجزاء المهية لا يكون كلها فصولا حيث بينا ان ما لا جنس له لا فصل له وثانيهما ان الاجزاء المحمولة اما اجناس او فصول على سبيل منع الخلو فثبت ان كل مركب من الاجزاء المحمولة لا بد ان يكون بعض اجزائه اجناسا وبعضها فصولا فلا تركيب عقلي الا منهما معا وليعلم ان ما اسلفناه في بيان ان الجزء المحمول اما جنس او فصل انما هو على تقدير ان يفسر الفصل بالكلي المقول في جواب اي شيء هو في ذاته على ما نقلناه من الاشارات واما اذا زيد فيه قيد من جنسه على ما نقلناه من الشفا فلا بد في بيانه من طريق اخر وهناك طريق مشهور زعموا انه مبني على امتناع وجود جنسين في مرتبة واحدة وهو ان الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك بين المهية ونوع اخر مباين لها فهو الجنس والا فهو الفصل سواء كان مختصا بالمهية اولا اما اذا اختص بها فظ لانه يصلح للتميز عما يشاركها في الجنس ضرورة اشتراكها مع الغير في ذاتي اعم اذ يمتنع تركب المهية من امرين متساويين فاذا ثبت اختصاص احد الجزئين فلا بد من اشتراك الجزء الاخر ويكون هو الجنس واما اذا لم يختص فلانه لا يكون تمام المشترك بين المهية ونوع اخر مباين لها اذ التقدير بخلافه فيكون بعضا من تمام المشترك فان اختص بتمام المشترك يكون فصلا له مميزا عما يشاركه في جنسه لما مر من ضرورة اشتراكه مع الغير في جزء اخر هو جنس له وللمهية ايضا فيميز المهية ايضا عن بعض ما يشاركها في ذلك الجنس فيكون فصلا لها ايضا وان لم يختص به فلا بد وان يختص بتمام مشترك ما والا يلزم ان يكون بازاء كل تمام مشترك نوع اخر مباين والمهية ايضا يكون الجزء المفروض موجودا فيه ويكون ذاتي اخر للمهية تمام مشترك بين ذلك النوع والمهية ثم بازائه نوع اخر وتمام مشترك اخر وهكذا حتى يلزم ان يكون للمهية تمام مشترك غير متناهية ويلزم تركب المهية من امور غير متناهية وذلك يستلزم امتناع تعقلها بالكنه والكلام في المهيات المعقولة بالكنه او التي يمكن تعقلها كك واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون تمام المشترك الثالث بعينه هو تمام المشترك الاول بان يكون بازاء المهية نوعان متباينان ومباينان للمهية يشاركها كل منهما في تمام مشترك بين المهية وذلك النوع لا يوجد في النوع الاخر ويكون الجزء الذي هو بعض تمام المشترك موجودا في كل من النوعين واعم من كل واحد من تمامي المشترك قالوا هذا الاعتراض مما لا مدفع له الا اذا ثبت انه لا يجوز ان يكون لمهية واحدة جنسان في مرتبة واحدة واقول يمكن دفع هذا الاعتراض من غير بناء على تلك القاعدة بان يق هذا الجزء الذي هو بعض تمام المشترك يكون مشتركا بين المهية وكلا النوعين المذكورين فاما ان يكون تمام المشترك بين تلك الانواع الثلثة او بعضه لا سبيل الى الاول لانه خلاف المقدر ولا الى الثاني لانه يلزم ان يكون هناك تمام مشترك ثالث بين المهية وذينك النوعين المذكورين يكون الجزء المذكور بعضا منه وننقل الكلام اليه فيلزم ان يكون هناك تمام مشتركات غير متناهية يكون كل منها اعم مط من الاخر لا يق اذا بني الدليل على تلك القاعدة يلزم التسلسل ولا حاجة الى تخصيص الكلام بالمهيات التي يمكن تعقلها بالكنه بان يق لما ثبت امتناع وجود جنسين في مرتبة واحدة لزم ترتب الاجناس بعضها مع بعض الى غير النهاية فيلزم ترتب امور غير متناهية

موجودة معاً اذ الكلام في الماهيات الحقيقية واجزائها لأنا نقول هذا انما يتم ان لو كانت الاجناس متمايزة بحسب الوجود الخارجي وليس كذلك لما عرفت وطريق اخر اخصر منه وهو ان يقال الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك بين الماهية ونوع اخر مباين لها فهو الجنس والا فلا يكون اعم الذاتيات والا لكان تمام الذاتي المشترك وهو خلاف المقدر بل يكون اخص منه ولو من وجه بناء على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين فيميز الماهية عن مشاركها في ذلك الاعم فيكون فصلاً لكونه مميزاً للماهية من مشاركها في جنس ويرد عليهما انه لا يلزم من كون جزء الماهية اعم منها ان يكون جنساً لها لجواز ان يكون عمومه بعروضه لنوع اخر مباين لها فلم يكن مقولاً عليها في جواب ما هو بحسب الشركة المحضة فلم يكن جنساً لها ويجب تناهيهما لما مر انفاً وقد يكون منهما عقلي وطبيعي ومنطقي كجنسهما يعني ان كلاً من الجنس والفصل قد يكون طبيعياً وقد يكون منطقياً وقد يكون عقلياً فان مفهوم الجنس جنس منطقي ومعروضه كالحيوان مثلاً جنس طبيعي والمركب منهما جنس عقلي ومفهوم الفصل فصل منطقي ومعروضه كالناطق مثلاً فصل طبيعي والمركب منهما فصل عقلي كما ان جنسهما اي جنس الجنس والفصل اعني مفهوم الكلي كلي منطقي ومعروضه كلي طبيعي والمركب منهما كلي عقلي على ما مر وقد يقال معناه ان مفهوم الكلي جنس لمفهومي الجنس والفصل بل هو جنس لمفهومات الكليات الخمس ويعرض له الكلية بالقياس اليها فهناك معروض هو مفهوم الكلي مطلقاً ويسمى كلياً طبيعياً وعارض هو مفهوم الكلي العارض لذلك المطلق بالنسبة الى مفهومات الكليات ويسمى كلياً منطقياً ومركب من المعروض والعارض ويسمى كلياً عقلياً فمفهوم الكلي من حيث هو في هذا الاعتبار بمنزلة طبيعة من الطبايع كالحيوان مثلاً ويتصف بالكلية والجنسية بالنسبة الى مفهومي الجنس والفصل وساير مفهومات الكليات لكن على هذا التفسير لا يحسن المطابقة بين المثال والممثل ومنهما عوال وسوافل ومتوسطات فقد يكون لماهية واحدة اجناس متعددة فاعمها يسمى جنساً عالياً واخصها يسمى جنساً سافلاً وما هو اعم من بعض واخص من بعض يسمى جنساً متوسطاً وفصل كل جنس يكون في مرتبته يعني فصل الجنس العالي يسمى فصلاً عالياً وفصل الجنس السافل يسمى فصلاً سافلاً وفصل الجنس المتوسط يسمى فصلاً متوسطاً واما الفصل على راي المص فلا يكون للماهية الواحدة الا واحداً وسيجي بيان ذلك عن قريب فالانقسام الى المتعدد والمفرد لا يكون الا للجنس دون الفصل ولذا قال المص ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذي لا جنس فوقه ولا تحته ومنه ما هو غير مفرد وبما ذكرنا من معنى العالي والسافل يندفع ما قيل من ان المعتبر في العالي والسافل هو ان يكون الاعلى جزءاً من ماهية الاسفل اذ لو اكتفي بمجرد العموم لما تحقق اجناس عالية لان للمفهومات العامة كالوجود مثلاً اعم منها وليس الاعلى من الفصول المذكورة جزءاً للاسفل منها كما لا يخفى فالاقرب الى الصواب ان يقال يجوز تركب فصل النوع الاخير من جنس وفصل وتركب هذا الفصل من جنس وفصل اخر وهكذا الى ان ينتهي الى فصل لا فصل له فيكون هذا الفصل الذي انتهى اليه سلسلة الفصول هو العالي وفصل النوع الاخير هو السافل وما بينهما هو المتوسط واما الفصل المفرد فهو فصل بسيط ليس جزءاً لفصل اخر مع انه قد ورد بما قلنا جواب من ان جنس الفصل لا معنى له وحققوه في موضعه وسنشير اليه وهاهنا ايضاً وقد يجتمعان

قوله ويرد عليهما انه لا يلزم من كون جزء الماهية اقول اذا كان عمومه بعروضه لنوع اخر وكان غير داخل الا في قوام تلك الماهية كان مساوياً للجزء الاخر من حيث الصدق ولعله اراد بهم اعم الذاتيات الاعم من حيث الصدق الذاتي اذ العموم بطريق العروض لا يجعل اي مميز ذاتي الماهية ان عرض العارض نفسه بغيره لا يجعله مميز فضلاً عن عروض جزئه فما ذكره داخل في المعنى المراد المتبادر وبين هاهنا فيندفع الايراد فتامل طالباً

قوله ولا يحسن المطابقة بين المثال والممثل اقول لان الممثل هو ان في كل من الجنس والفصل عقلياً وطبيعياً ومنطقياً وهذا المثال للكلي العقلي والطبيعي والمنطقي فلا جل ان

رحمه الله

مع التقابل يعني ان كلا من الجنس والفصل لا بد وان يعتبر بالقياس الى شيء فان الجنس انما هو جنس بالقياس الى
نوعه وكذا الفصل ومفهوما هما متقابلان لان الجنس ما يكون مقولا في جواب ما هو والفصل ما لا يكون
مقولا في جواب ما هو لكن مع تقابلهما قد يجتمعان في شيء واحد لكن لا بالاضافة الى شيء واحد فان الجنس
للشيء لا يكون فصلا له بل بالاضافة الى شيئين وذلك كالحساس الذي هو فصل بالنسبة الى الحيوان
جنس بالنسبة الى السميع والبصير ولا يمكن اخذ الجنس بالنسبة الى الفصل بان يكون الجنس جنسا بالنسبة الى
الفصل كما هو جنس بالنسبة الى النوع والا لكان مقوما للفصل فلا يكون الفصل محصلا له بل مقوما له
كان الجنس او شيء من اجزائه داخلا في الفصل لم يكن المجموع فصلا في الحقيقة بل الجزء الاخر وايضا لزم اعتبار جزء واحد
في الماهية مرتين وانه باطل قطعا بل نقول جنس الفصل مما لا يعقل اذ لو كان له جنس لكان مشتركا بين الماهية ونوع ما
تحقيقا للاشتراك وجنسيته فان كان تمام المشترك بين الماهية وذلك النوع كان جنسا للماهية وان كان بعضا
من تمام المشترك بينهما كان فصلا لجنسهما كما تقرر ولا شيء من الجنس واجزائه بداخل في الفصل على ما تبين
واذا نسبا يعني الجنس والفصل الى ما يضافان اليه يعني النوع كان الجنس اعم مطلقا من النوع والفصل مساويا للنوع
اعترض بان هذا الكلام عام يتناول الاجناس كلها قريبة كانت او بعيدة اذ لا بد من كونها مشتركة بين ما
اضيفت هي اليه بالجنسية وبين غيره واما الحكم بكون الفصل مساويا لما هو فصل له فمخصوص بالفصل القريب
فان الفصل القريب بالقياس الى ما هو فصل قريب له لا بد ان يكون مساويا له لانه ذاتي له يميزه عن جميع ما
عداه فلا يكون اعم منه مطلقا ولا من وجه والا لم يميزه عن جميع ما عداه ولا اخص منه مطلقا ولا من وجه والا لم يكن ذاتيا
واما الفصول البعيدة فانها تكون اعم مطلقا مما هي فصول بعيدة له ولا محذور في ذلك لانها مميزة له عن بعض
ما عداه وعمومها لا ينافي ذلك قوله ويمكن الجواب بان المعتبر في الفصل التمييز عن جميع المشاركات في الجنس
البعيد للماهية هو بالحقيقة فصل لما هو فصل قريب له من اجناسها لكونه مميزا له عن جميع المشاركات وانما يقال
له فصل للماهية باعتبار انه فصل لجنسها وبهذا الجواب يندفع الاعتراض المذكور على ما نقلنا من شرح
الاشارات فيما سبق والتشخص من الامور الاعتبارية الماهية النوعية من حيث هي هي نفس تصورها
غير مانع من الشركة بل يمكن للعقل فرض اشتراكها وحملها على كثيرين والتشخص منها نفس تصوره مانع من
الشركة فاذن لا بد في الشخص من امر زائد على الماهية وهو التشخص وهو امر اعتباري لا وجود له في الخارج لوجهين
الاول انه لو كان موجودا في الخارج لكان له تشخص وينقل الكلام اليه ويتسلسل والجواب انا لا نسلم انه لو كان
موجودا لكان له تشخص وانما يلزم ذلك لو كان له ماهية كلية يشاركه فيها شيء اخر وهو ممنوع بل هو متميز عما
عداه لا بامر زائد على ذاته ومشاركته لسائر التشخصات انما هو في مفهوم التشخص وهو عرضي له الثاني
وما اتي من ان كل موجود له ماهية كلية في العقل وان امتنع تعدد افرادها بحسب الخارج ثم فان الواجب تعالى
موجود خارجي وليس له ماهية نوعية يعرضها التشخص بل تشخصه عين ذاته كما هو المشهور عندهم الثالث
انه لو وجد في الخارج لتوقف عروضه لحصة هذا الشخص من النوع دون الحصة الاخرى منه على وجودها
وتميزها فان كان تميزها بهذا التشخص دار وان كان بتشخص اخر تسلسل والجواب ان عروضه لا يتوقف على تميزها سابقا

قوله ولا شيء من الجنس واجزائه بداخل في الفصل على ما تبين لم يبين فيما سبق كما يتبين من كلامه لما تبين ان التركيب العقلي بالحقيقة انما يكون فيما له مادة وصورة وان الجنس المادة المأخوذة لا بشرط شيء والفصل هو الصورة كذلك سيجيء كثير من المطالب المذكورة في هذا الباب مثل امتناع جنسين في مرتبة وفصلين في مرتبة وعدم تعدد الفصل القريب لامتناع هيوليين وصورتين في مرتبة واحدة وغيرها امتناع تركب الماهية من اجزاء غير متناهية الى غير ذلك قال في الهيات الشفاء واما العلة الصورية فيعلم تناهيها مما قيل في المنطق وبما علم من تناهي الاجزاء الموجودة للشيء بالفعل على ترتيب طبيعي فان الصورة

انما هي لشيء واحدة وان الكثير يقع فيها على نحو الخصوص والعموم وان الخصوص والعموم يقتضي ترتيب الطبيع والترتيب الطبيعي فقد علم تناسبه لا محالة

بلغ

ليلزم المحـ وحاصله ان ذلك دور معيّة فانّ المهيّة اذا وجدت وجدت مميزة بما عرض لها من التشخص وذلك
كحصص الانواع من الجنس تمايز بالفصول ولا يتوقف اختصاص كل فصل بحصة على تميزها سابق لان وجود
المعروض متقدم على وجود العارض بالضرورة فكذا تميزه لكونه مقارنا للوجود السابق وهذا بخلاف الفصول
وحصص الانواع من الجنس فان التمايز هناك عقلي لا خارجي لانّا نقول تقدّم المعروض على العارض انما
هو بالذات دون الزمان وهو لا يستلزم تقدم ما معه لا بالزمان وهو ظ ولا بالذات لجواز ان يكون الشيء
محتاجا اليه ولا يكون مقارنه كذلك واحتج المخالف اى القائل بكون التشخص موجودا فى الخارج بوجوه الاول
انه جزء التشخص الموجود فى الخارج وجزء الموجود فى الخارج موجود فيه بالضرورة والجواب انه ان اريد بالتشخص
معروض التشخص فظ ان التشخص عارض له لا جزء منه وان اريد المجموع المركب منهما فلا نم انه موجود فان من منع
كون التشخص موجودا كيف يسلم انه مع معروضه موجودان بل الموجود عنده هو المعروض وحده ودفعه
صاحب المواقف بان المراد بالتشخص الذى ادعينا وجوده هو مثل زيد ولا ريبة لعاقل فى وجوده وليس
مفهومه مفهوم الانسان وحده قطعا والا لصدق على عمرو انه زيد كما يصدق عليه انه انسان فاذن هو
الانسان مع شيء اخر نسميه التشخص فذلك الشيء الاخر جزء زيد فيكون موجودا ثم قال ان نسبة المهية الى
التشخص كنسبة الجنس الى الفصل فكما ان الجنس امر مبهم فى العقل يحتمل مهيات متعددة ولا يتعين لشيء منها
الا بانضمام فصل اليه وهما متحدان ذاتا وجعلا ووجودا فى الخارج ولا يتميزان الا فى الذهن كذلك المهية النوعية
يحتمل هويات متعددة لا يتعين لشيء منها الا بتشخص ينضم اليها وهما متحدان فى الخارج ذاتا وجعلا ووجودا
ومتمايزان فى الذهن فقط فليس فى الخارج موجود هو المهية الانسانية مثلا وموجود اخر هو التشخص حتى
يتركب منهما فرد منها والا لم يصح حمل المهية على افرادها بل ليس هناك الا موجود واحد اعنى الهوية الشخصية
الا ان العقل يفصلها الى مهية نوعية وتشخص كما يفصل المهية النوعية الى الجنس والفصل وفيه نظر لما سبق من
ان الجزء العقلى للموجود الخارجى لا يجب ان يكون موجودا فى الخارج ولو سلم فذلك الشيء هو ما يختص من الكم
والكيف والاين ونحو ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة من غير نزاع لكون اكثرها من المحسوسات وهى لا يسمونها
التشخص بل ما به التشخص الثانى ان الطبيعة النوعية كالانسان مثلا لا تتكثر بنفسها لما سبق من ان المهية
من حيث هى لا تقتضى الوحدة ولا الكثرة وانما تتكثر بما ينضاف اليها من التشخص وهو موجود والا لم يكن التكثر
بحسب الخارج بل بمحض اعتبار العقل الثالث ان التشخص لو كان عدميا لما كان متعينا فى نفسه اذ لا هوية للعدم
فلم يكن معينا لغيره ضرورة ان ما لا ثبوت له لا يصلح سببا لتمييز شيء عما عداه بحسب الخارج والجواب عنهما
ان ما ينضاف الى الطبيعة ويعينها ويكثرها هى العوارض المشخصة ولا نزاع فى وجودها على ما سبق لا
التشخص ولو سلم فان الموجودات الخارجية يجوز اتصافها بالامور العدمية وتكثرها بتلك الصفات وامتيازها
بها عما ليست متصفة بها كالاعمى الذى يتميز بالعمى عمن ليس باعمى الرابع ان التشخص لو كان عدميا و
ليس عدما مطلقا لكان عدما للا تشخص او للتشخص اذ لا مخرج عن النقيضين وذلك التشخص اما عدمى
او ثبوتى وعلى التقادير يلزم كونه وجوديا اما على الاولين فلان نقيض العدمى وجودى واما على الثالث

قوله وفيه نظر لما سبق من ان الجزء العقلى اقول قد مر الكلام عليه فلا نعيد
قوله ولو سلم فذلك الشيء اقول لا يخفى ان التشخص قد يتغير [illegible]

١٠٥

فلان حكم الامثال واحد والجواب انا لا نم ان العدمي يلزم ان يكون عدما لامر بل يكون معدوما في الخارج على ما ادعيناه من انه امر اعتباري ولو سلم فلا نم ان نقيض العدمي وجودي كالامتناع واللا امتناع ولو سلم فان اريد بالتشخص واللاتشخص مفهوماهما فلا نسلم لجواز ان يكون التشخص عدميا والمفهوم الاخر وان اريد ما صدقا عليه فلا نم ان كل ما صدق عليه اللاتشخص فهو عدمي ليكون نقيضه ثبوتيا كيف واللاتشخص صادق على جميع الحقايق ولو سلم فلا نم تماثل التشخصات لم لا يجوز ان تكون مخالفة متشاركة في عارض هو مفهوم التشخص الخامس ان التشخص لو كان عدميا لكان عدما لما ينافيه ضرورة كالاطلاق والكلية والعموم وما يجري مجرى ذلك فان كان عدما للاطلاق او لما يساويه كالكلية والعموم وبالجملة لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق كان التشخص مشتركا بين افراد المهية كعدم الاطلاق لان التقدير انه عدم لامر لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق وعدم الاطلاق متحقق في جميع افراد المهية فكذا التشخص فلا يكون مميزا فلا يكون تشخصا وان لم يكن التشخص عدما للاطلاق ولا عدما لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق تحقق عدم الاطلاق بدون التشخص فيلزم كون الشيء لا مطلقا ولا معينا وفيه رفع للنقيضين والجواب ما سبق من انا لا نم ان العدمي يلزم ان يكون عدما لامر ولو سلم فنقول ان اريد بالتشخص الذي يجعل عدم الاطلاق مطلق التشخص فلا نم امتناع اشتراكه بين افراد المهية كعدم الاطلاق وانما يمتنع لو لم يكن تمايز افراد المهية بالتشخصات الخاصة المعروضة لمطلق التشخص وان اريد به التشخص الخاص فنختار انه ليس عدما للاطلاق ولا لما ينفك عدمه عن عدم الاطلاق بل الامر يوجد عدم الاطلاق بدون عدمه الذي هو ذلك التشخص وهو لا يستلزم الا كون الشيء لا مطلقا ولا معينا بذلك التشخص ولا استحالة فيه لجواز ان يكون متشخصا بتشخص اخر ولما كان هناك مظنة سوال وهو ان يقال لو كان للمهية تشخص لكان لتشخصها تشخص لان الشيء ما لم يتشخص لم يتشخص شيئا اخر وننقل الكلام الى ذلك التشخص حتى يتسلسل او يقال لو كان للمهية تشخص لكان له وجود اما في الذهن او في الخارج وكل موجود سواء كان في الذهن او في الخارج لا بد له من تشخص فلا بد للتشخص من تشخص وهكذا حتى يتسلسل او يقال لو كان التشخص من الامور الاعتبارية لكان له وجود في العقل وكان له تشخص لما مر من ان الوجود ذهنيا كان او خارجيا يستلزم التشخص وننقل الكلام الى هذا التشخص حتى يتسلسل اجاب بقوله فاذا نظر اليه من حيث هو امر عقلي وجد مشاركا لغيره من التشخصات فيه ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار ونحن قد استوفينا الكلام في امثال ذلك على وجه لا مزيد عليه فلا نعيده وقد يجاب بما سبق من ان التشخص متشخص بذاته لا بتشخص زايد على ذاته حتى يلزم التسلسل واشتراكه مع ساير التشخصات في مفهوم التشخص اشتراك في امر عرضي واما ما به التشخص فقد يكون نفس المهية فلا تتكثر وقد يستند الى المادة المتشخصة بالاعراض الخاصة الحالة فيها قال الحكماء المهية قد تكون متشخصة بنفسها ممتنعة في نفسها عن عروض الاشتراك فيها كالواجب تعالى فلا يتصور هناك التعدد

قوله ولو سلم فلا نسلم تماثل التشخصات اقول لم يمنع تشابه الامثال لان تشابهها في كونه وجوديا وعدميا مبني على كونها عدم شيء بين ان القضية المنع والكلام بعد تسليم ان العدمي يلزم ان يكون عدما لامر فافهم وفيه بحث اذ بعد تسليم المقدمات السابقة يلزم كون التشخص ثبوتيا ولا يضر عدم تماثل التشخصات اذا سلم ان التشخص لو كان عدميا لكان عدما للتشخص وان نقيض العدمي وجودي وان المفهوم منحصر في التشخص واللاتشخص وان ما صدق عليه اللاتشخص عدمي يلزم كون التشخص ثبوتيا لا محالة والجواب ان المنع التماثل ناظر الى اختيار الشق الثالث اعني كونه ثبوتيا والقرينة عليه ان التماثل انما اعتبر في الدليل في هذا الشق فمنع التماثل انما يكون بعد اختيار هذا الشق وح يمكن منع تشابه الامثال في حكم الوجود والعدم اذ لا يلزم من وجود فرد من نوع وجود الافراد الاخر منه الا ان يقال اذا كان الوصف امرا موجودا لا يتحقق الاتصاف به الا ان يتحقق فرد من ذلك الوصف في الموصوف فلابد ان يتحقق من ان يتصف الشيء بالسواد مثلا من غير ان يوجد فرد من السواد في ذلك الجسم وقد تحقق ذلك فبعد تسليم التماثل لا يمكن اختلافها في الوجود والعدم اذ الكلام في التشخصات التي يتصف بها الماهيات في نفس الامر فافهم لا علاك

اصلا وقد لا يكون متشخصة بنفسها بل يتشخص مغاير لنفسها وح قد يستند تشخصها الى الماهية بنفسها
او بلوازمها فتنحصر في شخص والا لزم تخلف المعلول عن علته لتحقق الماهية في كل فرد مع عدم تشخص الفرد
الاخر وقد يستند الى غيرها ولا يجوز ان امرا منفصلا علة للتشخص لان نسبته الى كل الافراد والتشخصات
على السواء ولا حالا فيه لان الحال في التشخص لا مقارن له يكون متاخرا عنه ولكونه علة للتشخص المتقدم
عليه لكونه مقوما له على ما مر من ان نسبته الى التشخص نسبة الفصل الى النوع يكون متقدما عليه
وهو مح فتعين ان يكون محلا له وهو المادة وقد مر تفسيرها في مبحث ان كل حادث مسبوق بمادة
والاستناد الى المادة اعم من ان يكون بنفسها او بواسطة ما فيها فلا يرد ما قيل من ان غير المنفصل
لا ينحصر فيما يكون حالا في التشخص او محلا له لجواز ان يكون حالا في محله قيل لو كان تكثر اشخاص الماهية
بسبب تكثر موادها لكان تكثر المواد المتكثرة المتماثلة بسبب مواد اخر ويلزم التسلسل اذ لو كان نوع كل مادة
منحصرا في شخصها فلم يتعدد افرادها فكيف يتعدد افراد ما يحل فيها واجيب بان تكثر المادة يعلل
باعراض يلحقها لاستعدادات متعاقبة الى غير النهاية بحيث يكون كل استعداد سابق معدا للاحق
هذه الاستعدادات ليست مجتمعة معا بل متعاقبة ومثل هذا التسلسل جائز عندهم وقال صاحب المواقف
هذا الجواب لا يجدي نفعا لانهم لما جوزوا تشخص المادة بما حل فيها لا ان يرجع ما ذكروه هو ان علة
تشخص المادة امور حالة فيها سابقة على ذلك التشخص ومقارنة لتشخص اخر معلل بامور اخرى متقدمة
على التشخص الاخر وهكذا الى ما لا نهاية له اتجه لنا ان نقول فلم لا يجوز تشخص الماهيات بصفاتها العارضة
لها على سبيل التعاقب الى ما لا نهاية فلا احتياج في تعدد افراد الماهية النوعية الى المادة اقول ان كلام
الحكما في هذا المقام مبني على ما زعموا من ان تعاقب الاستعدادات المتسلسلة الى غير النهاية انما يكون
في المادة على ما سبق في مبحث ان كل حادث مسبوق بمادة فلو تم هذا تم ذلك بلا شبهة ولا يرد عليه الا الاعتراضات
الواردة هناك مثل ان يق لا نم ان الامر المنفصل نسبته الى كل الافراد والتشخصات على السواء فان
فواعل وجود الممكنات ليست محالا لها ولا حالة فيها مع ان لكل فاعل نسبة خاصة الى منفعله ولو سلم فلا
نم ان المحل هو المادة لم لا يجوز ان يكون جوهرا غير جسماني ولا يمكنهم تعميم المادة بحيث يتناول المجردات
ايضا لانهم فرعوا على هذه القاعدة ان افراد العقول انواع منحصرة في اشخاصها فلولا ان علة تشخصها
ليست المادة لانها مجردة فهي اما الماهية بنفسها او ما يلزمها فيلزم الانحصار وقالوا ان النفوس الانسانية
انما تعددت وان لم تكن مادية لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف فهي في حكم الماديات فيتعدد
بحسب تعدد المادة التي يتعلق بها ولا يحصل التشخص بانضمام كلي عقلي الى مثله لان التقييد بين المفهومات
الكلية في اي مرتبة كان لا يقتضي ان لا يمكن للعقل فرض الاشتراك بين كثيرين نعم يجوز ان يفيد التقييد
امرا لا يوجد في الخارج الا على شخص واحد ويتحصر في شخص خارجي لكن يكون له افراد ذهنية او يعرض
بانه اذا جاز في العامين ان يرتفع عمومهما بتقييد احدهما بالاخر مختصا بنوع واحد كما في الخاصة المركبة
فلم لا يكون تقييد الكلي بالكلي في بعض الصور والمراتب مؤديا الى امتناع فرض الاشتراك فان قيل فعلى ما

ذكرتم يلزم ان يكون ما ينضم الى الكلى و يفيده الجزئية جزئيا وله لا محالة مفهوم كلى يفتقر الى ما ينضم اليه و

يجعله جزئيا وهكذا فيلزم عند تعقل شخص ان يتعقل مفهومات غير متناهية هف قلنا لا نم ان كل جزئى

له مفهوم كلى مفتقر الى ما ينضم اليه ويجعله جزئيا بل قد يكون ممتنعا فى نفسه عن فرض الاشتراك والتشخص من هذا

القبيل فان التشخص كزيد مثلا يفصله العقل الى مهية كلية وتشخص ينضم اليها ويفيدها الجزئية واما التشخص

فليس يفصله العقل الى مهية كلية وتشخص اخر فان التشخص يمتنع بذاته عما عداه بذاته ولا اشتراك له بما سواه

الا فى مفهومات عرضية والاشتراك فى العرضيات مع الامتياز بالذاتيات لا يحوج الى تشخص اخر

هذا ولم يظهر لى بعد فائدة تقييد الكلى بالعقلى والتميز يغاير التشخص لان التشخص للشئ انما هو

فى نفسه والتميز انما يكون بالقياس الى المشارك ولانه لا يجوز ان يتشخص كل من الشيئين بذاته

الاخر لما عرفت من ان تقييد الكلى بالكلى لا يفيد التشخص ويجوز امتياز كل من الشيئين بالاخر كما فى الطرفين

وقد يوجد فى بعض النسخ قوله والتشخص قد لا يعتبر مشاركته والكلى قد يكون اضافيا فيتميز و

التشخص المندرج تحت غيره متميز بعينه فان بين التميز والتشخص عموما من وجه فان التشخص يتحقق بدون

التميز فى المتشخص ان لم يعتبر مشاركته مع غيره فى مفهوم من المفهومات والتميز بدون التشخص فى الكلى

الذى يكون جزئيا اضافيا فقوله والكلى قد يكون اضافيا معناه ان الكلى قد يكون جزئيا اضافيا على

ما يوجد فى بعض النسخ ويجتمعان فى التشخص اذا اعتبر مشاركته مع غيره فى مفهوم من المفهومات لا يستلزم ان

لا يكون متميزا فى نفسه عن مشاركاته فى المفهومات العامة كالوجود بل يستلزم عدم اعتبار تميزه فلا يتبين لك

تشخص بلا تميز فالصواب ان يق التميز اعم مط من التشخص لان كل متشخص متميز ولا عكس كليا والتشخص يغاير الوحدة

فان مفهوم الانسان مثلا اذا اعتبر من حيث هو غير مقيد بوجود شئ من العوارض ولا بعدمه اعنى اذا اعتبر من

حيث هو كلى طبيعى صدق عليه انه واحد ولم يصدق عليه انه متشخص فلا يكون التشخص عين الوحدة بل كل متشخص

يصدق عليه انه واحد ولا عكس كليا وهى اى الوحدة تغاير الوجود لصدقه اى صدق الوجود

على الكثير من حيث هو كثير بخلاف الوحدة فان الموصوف بالكثرة اذا لوحظ اتصافه بها يصدق

عليه انه موجود ولا يصدق عليه بتلك الملاحظة انه واحد نعم اذا لوحظ واعتبر من حيث جملته صدق

عليه انه واحد وايضا لو كان الوحدة نفس الوجود لكان الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصى

ولزم ان يكون التفريق الواقع فى الجسم البسيط الواحد اعداما لذلك الجسم المتشخص بالكلية و

ايجادا لجسمين اخرين من كتم العدم لانه بالتفريق يبطل الوحدة المخصوصة فيبطل الوجود المخصوص

وانه اعنى كون التفريق اعداما بالكلية بط والمجوز مكابر لمقتضى عقله لا يخاطب ولا يناظر معه و

قد ينبه على ذلك بان التفريق لو كان اعداما للجسم بالكلية وايجادا لجسمين اخرين من كتم العدم

لكان نسبة المياه التى جعلت من الجرة فى الكيزان الى الماء الذى كان فى الجرة كنسبة سائر الاشخاص

من مياه لم يكن فى الجرة وليس كذلك بالضرورة فان البله والصبيان ممن لم يمارس الكسب

اليس هاهنا اذا قيل لهم ما فعلتم بالماء الذى كان فى الجرة يقولون حفظناه وجعلناه فى الكيزان بخلاف

فى التعليم الاول لا يستطيع ان يذكر شئ وخارجا عنها فليس

فى الممكنات عندهم شخص لا يكون له حقيقة نوعية ثم تلك الحقيقة

الحقيقة النوعية ان كانت مجردة غنية عن

الوجود لشئ اخر لا يتصور تعددها

وتشخصها فى افرادها

وان كانت

مادية فتشخص

الافراد بحسب الحقيقة

حصص المادة من اولا

عارض لا بمعنى ان تلك

الاعراض مشخصة لها حقيقة

اذ الامر بالعكس كما سبق

بل بمعنى ان الصورة

الانسانية مثلا

تحصل فى كل من تلك

الحصص مقارنة لتلك الاعراض

مخصصة بسبب تعدد

منها بصورة مقارنة لتلك

الاعراض وتلك الاعراض خارجة عن

قولهم الاشخاص قد يطلق عليها المشخص

بمعنى انها عنوان التشخص وعلامة ثم تلك

الكتابى اذا ادركت بالحواس كان حصولها

وادراكه جزئيا واذا ادركت بالعقل كان صورة

كلية فالاختلاف بالكلية والجزئية لاختلاف نحو

الادراك لا لاختلاف المدرك وعلم الواجب تعالى

متعلق بجميعها على وجه التعقل فاذن لا يعزب عن علمه

المحيط مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء قال الشيخ

فى الشفاء وهذا من العجائب يحتاج تصورها الى لطف قريحة فى ما صدر كلام

الحكماء نفى التخيل والاحساس عنه تعالى واثبات ادراك

المعقولات له تعالى على نحو التعقل الصرف المقدس عن

شوائب التغير والقصور بخلاف الاحساس فان فيه ركاكة

تغير فلو لم يتغير كان جهلا والحس لا يبالى جميع الحقائق

فى ذلك هو القصور فان قلت يلغى ما ذكرت لا يكون

المجردات علم بذواتها المخصوصة على الوجه

الجزئى وهم يزعمون ان النفس لا

تغفل عن ذاتها

بانا فى شئ من الاحوال مع الغفول عن جميع الاعضاء واجزاء البدن

وصفنا على الوجه الجزئى ويدرك ما سواها من المجردات على الوجه

الكلى بل دائم منغمسا فى العلائق البدنية

ما اذا اصبوا ماء الجرة واخذوا في الكيزان من ماء البركة فانهم لا يقولون على هذا التقدير ان ما الجرة محفوظ في الكيزان والحكماء لما ذهبوا الى ان الصورة الجسمية تنعدم بالتفريق اثبتوا الهيولى لئلا يكون التفريق اعداما للجسم بالكلية وهذا الدليل بعينه يدل على ان الوحدة ليست عين التشخص فان الجسم البسيط الواحد اذا جزئ زالت وحدته دون هويته الشخصية والا لكان التفريق اعداما وبيانا وقد اي يساوق الوحدة الوجود فان كل ما هو واحد باعتبار يكون موجودا باعتبار وكل ما هو موجود باعتبار يكون واحدا باعتبار ولا يمكن تعريفهما اي تعريف الوحدة الا باعتبار اللفظ لكونهما بديهي التصور وهي اي الوحدة والكثرة عند العقل والخيال يتساويان في كون كل منهما اعرف بالاقسام يعني ان الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة والكثرة اعرف عند الخيال من الوحدة قيل ان الوحدة والكثرة من حيث هي حاصلة في محسوس فالوحدة ايضا ماخوذة كذلك لا يدركها العقل بل قوة جسمانية سميت خيالا او وهما فتخصيص احديهما بالاعرفية عند العقل والاخرى بالاعرفية عند الخيال لا وجه له واجيب بان المدرك للكليات والجزئيات في الانسان هو العقل اي النفس الناطقة كما هو المشهور لكنها تدرك الكليات والجزئيات بذاتها اي ترتسم صور الكليات في ذاتها وتدرك الجزئيات بالاتها اي ترتسم صورها في الاتها فالمدرك للجميع ليس الا اياها ثم ان الصور الكلية المرتسمة في ذات النفس منتزعة عن صور جزئياتها المرتسمة في الالات فان النفس تدرك اولا بالالة جزئيات متكثرة يرتسم صورها في تلك الالات ثم تنتزع منها بحذف المشخصات صورة واحدة كلية ترتسم في ذاتها فكل واحد من الكليات المرتسمة في ذات النفس معروض للوحدة وجزئياته المنتزع هو منها المرتسمة في الخيال او في غيره معروضة للكثرة ولا شك ان المرتسم في ذات النفس يكون اقرب منها واعرف عندها نظرا الى ذاتها وحدها من المرتسم في الاتها وان المرتسم في الاتها اقرب منها واعرف عندها نظرا الى ذاتها ماخوذة مع تلك الالات فظهر ان معروض الوحدة اعرف عند العقل في نفسه من معروض الكثرة وان معروض الكثرة اعرف عند العقل باعتبار الالة من معروض الوحدة فكذا حال العارضين اعني الوحدة والكثرة الكليتين لانهما عارضان بمعروضيهما هنالك اي في العقل والالة فالعقل اذا اخذ وحده كان ادراكه لما هو عارض للمرتسم فيه اقرب من ادراكه لما هو عارض للمرتسم في الة واذا اعتبر مع الة كان الامر بالعكس وان كان هذان الادراكان للعقل بنفسه اقول وفيه نظر لانه قد يرتسم في النفس صورة كلية كثيرة تنتزع كل منها من جزئيات كثيرة فكما ان الجزئيات المرتسمة في الالة معروضة للكثرة كذلك تلك الكليات المرتسمة في النفس معروضة للكثرة ايضا وكما ان كل واحد من تلك الكليات المرتسمة في النفس معروض للوحدة كذلك كل واحد من تلك الجزئيات المرتسمة في الخيال معروض للوحدة ايضا فلا وجه لتخصيص الوحدة بالعروض لما ارتسم في النفس والكثرة لما ارتسم في الخيال وليست الوحدة امرا عينيا لما سبق من لزوم التسلسل بل هي من ثواني المعقولات وكذا الكثرة يعني انها ايضا من الامور الاعتبارية بل من المعقولات الثانية لانها ملتئمة من الوحدات ليس فيها الا الوحدات المجتمعة اقول في كونهما من المعقولات الثانية نظر لانها عبارة عن عوارض الوجود

قوله
بحكمن تعريفهما الا با
عتبار اللفظ لكونه قول بحث لجواز
كونهما بديهيتين بالكنه وكسبيين بوجه او تعريفا
تعريفا حقيقيا وايضا البديهي ما لا يحتاج الى النظر لا ما لا يمكن
حصوله بالنظر فيجوز ان يكون لحصوله طريقا غير النظر فيعرف
والظاهر انه الحصر ههنا في تلخيص
الى التحديد فيه نفع
الاولى والمراد
بالبديهية حصوله
في العقول من غير
كسب كما يتحقق في الوجود
غيره من اوائل التصورات
رفع الشايق ما لا يجاب

الذهني على ما سبق وهما يعرضان للموجودات في الخارج وتقابلهما لاضافة العلية والمعلولية فان الوحدة
علة مقومة للكثرة والكثرة معلولة ومتقومة بها والمكيالية والمكيلية فان الوحدة مكيال للكثرة لان الوحدة لو
تفنيها اذا حذفت منها مرة بعد اخرى وهو معنى الكيل والكثرة مكيلة بها والعلية والمعلولية متضايفتان
بالذات وكذا المكيالية والمكيلية فمعروضاهما اعني الوحدة والكثرة متضايفان بالعرض لا التقابل جوهري
بينهما قال والعين بين الوحدة والكثرة تقابل بالذات لوجهين احدهما ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا
بالتشخص وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك لان طريان الوحدة على موضوع الكثرة انما يتوهم اذا فرض
اشيا متعددة بحيث يحصل منها شي واحد فح نقول ان كانت تلك الاشياء الكثيرة المتعددة باقية باعيانها
وقد يتركب منها شي واحد فالكثرة باقية في موضوعها الذي هو تلك الاشيا التي صارت اجزاء للمركب
والوحدة عارضة للمجموع من حيث هو مجموع فلا اتحاد في الموضوع وان زالت تلك الاشيا التي كانت
معروضة للكثرة وحصل شي اخر هو معروض للوحدة فلا اتحاد في الموضوع ايض لان موضوع الكثرة هو
ذلك الزائل ومعروض الوحدة هو هذا الحادث وفرع على ذلك طريان الكثرة على موضوع الوحدة قول
الجواب النقض بانه لو تم هذا الدليل لدل على ان لا تقابل بين الوحدة واللاوحدة وكذا بين الكثرة واللاكثرة
وفساده ظ والحل ان موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا بالتشخص بل قد صرحوا بانه قد يكون
واحدا بالتشخص كالعدل والجور لزيد او بالنوع كالرجولية والمرئية للانسان او بالجنس كالزوجية والفردية
للعدد او بما هو اعم كالخيرية والشرية للشي كيف ويلزم ان يكون مثل الانسانية والفرسية والحيوانية
والجسمية وغير ذلك مما يوجد بدلها التشخص عن مقابلة لسلوبها اذ لا يمكن ان يكون شخص واحد موضوعا
لهما فان قيل معنى قولهم ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالتشخص انه يجب ان يكونا بحيث اذا
لاحظهما العقل وقاسهما الى موضوع واحد تشخصي جوز بمجرد ملاحظتهما ثبوت كل واحد منهما فيه على سبيل
البدل دون الاجتماع من جهة واحدة لكن ربما امتنع ثبوت احدهما له بسبب تعين الاخر فيه من خارج و
الحاصل انه يجب ان يكون الفرض ممكنا للعقل وان كان المفروض محالا وفي بحثنا هذا فرض ثبوت الكثرة للواحد
التشخصي محال كالمفروض وليس هذا الا مثل فرض كون الجزئي كليا وهم صرحوا بانه فرض مح بالوصفية قلنا
هذا دليل اخر براسه لا تعلق له بما ذكره من الدليل ومع ذلك نقول كل موجود له وحدة ما ولو باعتبار و
تشخص لانهما يساوقان الوجود فكل موجود واحد بالتشخص يمكن للعقل ان يفرض كثيرا لكن لا من الجهة التي هو
بها واحد حتى يكون الفرض والمفروض محالا ويمكن ايض ان يفرض زوال الكثرة عنه وليس هنا الا الفرض
محالا والمفروض ولو سلم ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالتشخص فح نقول قولك ان
كانت الاشيا المتعددة باقية باعيانها فالكثرة باقية ان ردت به ان تلك الاشيا باقية بتعددها على
ما ينبئ عنه لفظة باعيانها فنختار انها غير باقية بتعددها ولم تزل ايض فان زوال الكثرة عن شي لا
يقتضي زوال وجوده والا لكان جمع المياه التي في كيزان متعددة في كوز واحد اعداما لها بالكلية و
ايجادا لماء اخر من كتم العدم والضرورة تقتضي بطلانه وان اردت انها باقية بتشخصها فنمنع الملازمة

اذ المفروض لحوق الكثرة الشخصية لمعروض الوحدة الشخصية
حتى يكون موضوع الوحدة السابقة هو بعينه موضوع
الكثرة اللاحقة واللازم منه ان يكون فيه
مجموع تلك الاشخاص الكثيرة
لا كل واحد منها
وكذا في
صورة المثال
واذا فرض عروض
الكثرة الشخصية
لمعروض الوحدة الشخصية
يكون ذلك الماء المجموع
تلك المياه لا كل واحد
منها فلفظ الوحدة الشخصية
اي عدم انقسام الشي
الى افراد وبين ان معروض
تلك الوحدة اعني الشخص لا يمكن
ان يعرض معروضا للكثرة المقابلة
والا لكان كليا وان المنقسم الى الماء
وحدة الشخصية محفوظة في حالتي الاتصال
والانفصال وانما يبدل حالة في نقابته
الاجزاء لا في الانقسام الى الجزئيات والكثرة
المقابلة للوحدة هو الانقسام الى الجزئيات
لا الانقسام الى الاجزاء فمعروض الوحدة الشخصية
هو بعينه ومعروض الكثرة المقابلة لها هو الانسان
فانه الكثير بالشخص وظهر ان معروض الوحدة الشخصية
يمكن عروض الكثرة الشخصية له

قوله فح نقول قولك ان الاشياء المتعددة باقية
باعيانها اقول كلام هذا القائل مبني على مذهب المشائين فانهم
يدعون البداهة في ان المياه بجملتها بعد التفريق مغايرة للماء
الذي كان قبل التفريق قوله والا لكان جميع المياه التي
في كيزان متعددة في كونه واحدا اعداما لها
بالكلية وايجادا لماء اخر من كتم العدم
والضرورة تقضي
ببطلانه

قوله اقول هذا مع ابتنائه على اثبات الهيولى اقول فيه قراءتنا هذا
يجلبه المذهب
وادعاء البداهة في المقدمة
المبني عليها ومنع البداهة مشهور وكابر
في اذهانهم وشايع بينهم اختلاف ولا يجدي البحث واذا
انتهى الكلام من الطرفين الى دعوى البداهة وانتهى الى العرفي
فشرع في كتاب الاستدلال فلا مزيد
ايراد اصل هذا السؤال
ملاحظة
قوله اقول
مشهورها
ما الاشتراك
اللفظ اقول
الشاقولي لما
البداهة في الجسم
الواحد لا يصير كثيرا مع
بقاء وحدته او من قبلهم
النقض بالهيولى التي ثبتها
فانها باقية عندهم في حال
الوحدة والكثرة بعينها فاجابه
عند من قبلهم بان الهيولى التي
نثبتها ليست متصفة بذاتها بالوحدة
والكثرة حتى ينعدم بزوال احدهما
فعندهم ان البرهان دل على وجود
جوهر هو لا واحد ولا كثير في ذاته بل القابل
لكل منهما بالعرض لكن يعلم بالبداهة ان
الجسم ليس كذلك بل هو متصف في ذاته بالوحدة
والكثرة ولذلك يزول بزوال وحدته وكثرته
هذا الكلام دفع للنقض فلا يتوجه المنع عليه هذا
والتحقيق ان الشيء لا يكون هو في نفسه متعددا
وقد نقل فيما سبق ما نقل عن الفاضل بما يكفيك في
تحقيق ذلك في تعاقب الوحدة الشخصية والكثرة المقابلة
والهيولى في الاحوال مستحفظ بوحدتها التي هي بها هي و
تلك الوحدة لا تزول بها نعم ما له لوحدة الجسم و
كثرته والضابطة تلك الوحدة والكثرة
بالعرض وكذا اما بينهما
من الوحدة الا
نضالية
والكثرة التي لها
بها لا ما لا

110

ونقول تلك الاشياء باقية بتشخصها وزالت عنها الكثرة وعرضت لها وحدة حقيقية والحاصل ان الوحدة والكثرة ليستا من المشخصات فلا يزول بزوال احدهما وطريان الاخر وجود موضوعهما والا لكان تفريق الماء الواحد في اوان متعددة اعداما للماء وايجادا للمياه وكذا كان جمع المياه المتعددة في اناء واحد اعداما للمياه وايجادا للماء والضرورة تقضي ببطلانهما على ما عرفت مرارا فان قيل المياه اذا كانت في اوان فهناك صور جسمية متعددة بعدد الكثرة كل واحدة منها امر متصل في حد ذاته فاذا اجتمعت في اناء واحد زالت تلك الصور باسرها وحصلت صورة واحدة متصلة في حد ذاته لا مفصل فيها اصلا كما تقرر عندهم فمحل الكثرة تلك الصور وقد زالت ومحل الوحدة هي الصورة الحادثة فلا اتحاد في المحل قطعا كيف ومحل الوحدة موجود في الحال معدوم في الماضي ومحل الكثرة معدوم في الحال موجود في الماضي وقس على ذلك اذا كان ما في اناء واحد ثم فرق في اوان متعددة فان معروض الكثرة الطارئة هو الامور المنفصلة التي حدثت بالتفريق ومعروض الوحدة هو ذلك المتصل الذي قد زال قلت هذا مع ابتنائه على اثبات الهيولى والصورة وعدم قيام حجة على نفيهما ومنهم المصنف على ما سيجيء انما يدل على ان الصورة الجسمية الواحدة بالتشخص لا يكون موضوعا للوحدة والكثرة فلا يقوم ردها نافيا على ان امرا واحدا بالتشخص لا يمكن ان يكون موضوعا لهما لم لا يجوز ان يكون موضوعهما هيولى الماء التي بعينها في الحالين قد اتصفت في احدهما بالكثرة وفي الاخر بالوحدة وذلك كاف في اتحادهما محلا فان قيل الهيولى ليست واحدة في حد ذاتها ولا كثيرة ضرورة ان المتصف في حد ذاته باحديهما لا يمكن اتصافه في حد ذاته بالاخرى بل انما يتصف بهما بالعرض وعلى سبيل التبع للصورة الحالة فيها على طريقة وصف الشيء بما هو وصف لمجاوره كما يوصف الساكن في السفينة بالحركة على سبيل التبع للسفينة فالموصوف الحقيقي الذي هو محل الوحدة والكثرة هو الصورة لا الهيولى اقول منشأوها الاشتراك اللفظي فان اتصاف شيء بامر في حد ذاته يطلق على معنيين احدهما في مقابلة الاتصاف بالعرض ومعناه ان يكون ذلك الشيء بنفسه موصوفا بذلك الامر لا ان يكون الموصوف الحقيقي شيئا اخر له تعلق بذلك الشيء فيوصف ذلك الشيء بما هو وصف لمتعلقه كما في السفينة في حد ذاتها موصوفة بالحركة وساكنها موصوف بها بالعرض وثانيهما ان يكون الاتصاف مقتضى ذات الموصوف كما في الزوجية للاربعة في حد ذاتها وزوج فقوله الهيولى ليست في حد ذاتها واحدة ولا كثيرة ان اراد بالمعنى الاول فذلك مم قوله المتصف في حد ذاته باحديهما لا يمكن اتصافه بالاخرى قلنا مم فان السفينة قد تكون موصوفة في حد ذاتها بالحركة وقد تكون موصوفة في حد ذاتها بالسكون وان اراد المعنى الثاني فمسلم لكن لا يقتضي ذلك ان لا يكون الموصوف الحقيقي للوحدة والكثرة هو الهيولى فان ذات السفينة لا يقتضي الاتصاف بالحركة ولا الاتصاف بالسكون ومع ذلك يكون موصوفا حقيقيا لكل منهما وثانيهما ان الكثرة ملتئمة من الوحدات فان حقيقة الاثنين مثلا وحدتان فليس هناك شيء يعتبر فيها سوى الوحدتين واما الانقسام فلازم لتلك الحقيقة خارج عنها وتعريف الكثرة بكون الشيء بحيث ينقسم تعريف رسمي لها لا تحليلي وتصور كنه الكثرة انما هو يتصور وحداتها فالوحدة مقومة للكثرة ومقوم الشيء يجامعه وجودا وتعقلا والمتقابلان لا يمكن اجتماعهما

وبما قررنا اندفع ما قيل من ان اريد ان ذات الكثرة متقومة بذات الوحدة فتم اما بحسب الخارج فلانهما
اعتباران عقليان واما بحسب الذهن فلانا نتعقل الكثرة وهو كون الشيء بحيث ينقسم بدون تعقل الوحدة
وهو كونه بحيث لا ينقسم وان اريد ان معروض الكثرة متقوم بمعروض الوحدة بمعنى ان الكثير مؤلف يصدق
على كل جزء منه انه واحد وهذا معنى اجتماع الكثرة من الوحدات فمسلم لكنه لا ينافي التقابل الذاتي بين الوحدة
والكثرة العارضتين بل بين معروضيهما ولا نزاع في ذلك الا يرى انهم اتفقوا على ان المتقابلين بالذات لذا
اجتمعا مع الموضوع كالعريض واللاعريض والبصير والاعمى وكالابيض واللاابيض كالاسود والابيض لم يكن تقابلهما
بالذات فكيف اذا اجتمعا في الموضوع بل اقول ان المعنى بامتناع الاجتماع للمتقابلين ان لا يتصف شيء واحد
بهما اشتقاقا في زمان واحد من جهة واحدة على ما نص عليه الشيخ في فصل لما التاسعة من الفن الثاني من
منطق الشفاء لا ان لا يكونا موجودين معا والاجتماع الذي للشيء مع مقومه ان يكونا موجودين معا لا ان
يتصف شيء واحد بهما اشتقاقا ثم اقول والحق ان الوحدة والكثرة متقابلتان بالذات تقابل التضاد اما
انهما متقابلان بالذات فلانا اذا نظرنا الى مفهوميهما وقطعنا النظر عن كون احدهما علة للآخر او مكيالا له
جزمنا بان الشيء الواحد لا يكون في زمان واحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا ايضا واما انه بالتضاد
فلانه ليس بالتضايف لان المتضايفين يجب ان يكونا متكافئين لا تقدم لاحدهما على الآخر وجودا ولا
تعقلا والوحدة لكونها مقومة للكثرة يجب تقدمها وجودا وتعقلا وايضا يمكن تعقل الوحدة بدون
تعقل الكثرة واما التقابلان الآخران اعني تقابل الايجاب والسلب وتقابل العدم والملكة فلان احد المتقابلين
فيهما يكون عدما للمقابل الآخر والوحدة لكونها مقومة للكثرة لا يكون هي عدما للكثرة لامتناع تقوم الشيء
بعدمه ولا الكثرة عدما لها لامتناع تقويم الشيء لعدمه وما بقي من ان الضد لا يقوم الضد فمجرد دعوى
لا دليل عليه سوى ان الضد لا يجامع الضد والمقوم يجامع ما يقومه وقد عرفت فساده مع انه
الواقع خلافه الا يرى ان البلقة ضد لكل من السواد والبياض مع انهما يقومانها ثم معروضهما اي معروض
الوحدة والكثرة قد يكون واحدا فله اي لمعروض الوحدة والكثرة جهتان بالضرورة لامتناع ان يكون
الشيء الواحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا معا كافراد الانسان مثلا فانها كثيرة من حيث ذواتها
وواحدة من حيث انها انسان فجهة الوحدة ان لم تقوم جهة الكثرة اي لم تكن ذاتية لها بمعنى الخارج
عنها ولم تعرض لها اي لم تكن خارجة محمولة عليها فذلك بان تكون خارجة غير محمولة عليها كما في وحدة نسبة
النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة من حيث التدبير فان التدبير وهو جهة الوحدة بين النسبتين
ليس مقوما ولا عارضا لهما لانه غير محمول عليهما اذ المدبر هو النفس والملك لا نسبتاهما فالوحدة عرضية
لان اتصاف جهة الكثرة بالوحدة في هذا القسم انما يكون بالتبعية وبالعرض لا بالذات فان اتصاف النسبتين
في المثال المذكور بالوحدة من حيث التدبير انما هو بالعرض وبتبعية اتصاف النفس والملك بالوحدة
من حيث التدبير على طريقة وصف الشيء بوصف ما متعلق به وان عرضت جهة الوحدة لجهة الكثرة كما
في وحدة القطن والثلج من حيث البياض فان القطن والثلج كثيران بذاتهما واحد من حيث انهما ابيض فالابيض

عليها عرض واحد وحمل الواحد بالجنس والواحد بالعدد
اقسام الواحد بالذات وصرح بان وحدة
النسبتين بالذات ووحدة النفس
والمدينة بالعرض
ولا يخفى
المخالفة بين
ذلك وكلام
المصنف ره وعلى
كلام الشيخ ان وحدة
النسبتين ان كان
لماهيتهما او لذاتي من
ذاتياتهما فيدخل في الوحدة
الجنسية والنوعية والفصلية
وان كان لامر خارج فيدخل
في الواحد بالعرض على مقتضى
تعريفه للواحد بالعرض وعلى الو
جهين لا يصح جعله قسما برأسه من
اقسام الواحد بالذات لا يقال لعله اراد
بالواحد بالمحمول العرضي الذي هو من اقسام
الواحد بالعرض ما يكون المحمول غير النسبة كما اشار
اليه في اخر الفصل حيث قال واما الاشياء الكثيرة
بالعدد فانما يقال لها من جهة اخرى واحدة لاتفاق
بينها في معنى فاما ان يكون اتفاقهما في نسبة او في
محمول غير النسبة واما في موضوع واما في محمول لانا
نقول لا يكون اخراج الواحد بالمحمول العرضي الذي
هو النسبة في الواحد بالعرض وادراجه في الواحد بالعرض
وادراجه في الواحد بالذات تحكما لا طائل تحته على انه
يصدق عليه التعريف الذي ذكره للواحد
بالعرض كما نقلنا وانتفاؤه
ملا جلال دواني
رحمه الله

جهة الوحدة وهو عارض لذاتي القطن والثلج اللذين هما جهة الكثرة وكما في وحدة الكاتب والضاحك من

انهما انسان فان الانسان وهو جهة الوحدة بينهما عارض لهما بالمعنى المذكور اعني الخارج المحمول كانت

جهة الكثرة موضوعات ومحمولات عارضة لموضوع واحد هو جهة وحدة تلك المحمولات او بالعكس اي

معروضة لمحمول واحد هو جهة الوحدة لتلك الموضوعات فقوله عارضة لموضوع صفة لقوله محمولات

وقوله او بالعكس عطف عليه على انه صفة لقوله موضوعات على طريق اللف والنشر من غير ترتيب يكون

حاصل الكلام ان جهة الكثرة في هذا القسم اعني فيما يكون جهة الوحدة عارضة لجهة الكثرة وينبغي ان يؤخذ بالعرض

تكون في بعض الصور موضوعات لجهة وحدتها وفي بعض الصور يكون محمولات لجهة وحدتها ويسمى

الاول واحدا بالمحمول والثاني واحدا بالموضوع وانما تعين بعضها بالموضوعية وبعضها بالمحمولية مع ان

العارض بالمعنى المذكور مع معروضه يكونان متصادقين يجوز ان يكون كل منهما موضوعا للاخر والاخر محمولا له

لان بعضها بالطبع موضوع كالقطن والثلج في المثال الاول وبعضها بالطبع محمول كالكاتب والضاحك في المثال

الثاني هذا توجيه الكلام موافقا لما اشتهر بينهم من قسمة الواحد بالعرض الى الواحد بالموضوع والواحد

بالمحمول وقيل معناه انه كانت هناك محمولات عارضة لموضوع واحد او بالعكس اي موضوعات معروضة

لمحمول واحد الاول كالكاتب والضاحك والعارضين للانسان الموضوع واحد والثاني كالنحو والحساب

فانهما اشتركا في ان كلا منهما محمول على الانسان والمحمولية المتحدة بينهما عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما والثاني

كالقطن والثلج الموضوعين للابيض فانه قد عرض لكل منهما انه موضوع للابيض والموضوعية المتحدة بينهما عارضة لهما

خارجة عن حقيقتهما والتقرير على هذا الوجه احسن من ان يجعل جهة الاتحاد في المثال الاول هو الانسان وفي المثال الثاني

الابيض فان الانسان لا يقال انه عارض للكاتب والضاحك الا على سبيل التجوز اقول لعمري انه لو كان الامر على ما يقول

هذا القائل لم يقل المص كانت هناك سود وبيض او كانت هناك حمر وصفر الى غير ذلك مما لا يتناهى

فما يكون جهة الوحدة فيه عارضة ولم تعين من بينها هذان العارضان بالكون هناك ولم تعاند في الكون

هناك حتى قال المص كانت هناك موضوعات ومحمولات بلفظ او وما توهم من ان الانسان لا يقال انه عارض

للكاتب والضاحك الا على سبيل التجوز ليس بشيء لان العارض يطلق في الاصطلاح على ما هو محمول على

الشيء وخارج عنه والانسان بالنسبة الى الكاتب والضاحك كذلك فلا تجوز في اطلاق العارض على

الانسان بهذا المعنى المراد هيهنا وايضا فان القوم عدوا الاتحاد بالموضوع قسما والاتحاد بالمحمول

قسما اخر وهذا التوجيه يجعل الاتحاد بالموضوع راجعا في الحقيقة الى الاتحاد بالمحمول وان لم تكن اي

كانت جهة الوحدة ذاتية لجهة الكثرة فوحدة جنسية ان كانت جهة الوحدة جنسا لجهة الكثرة كوحدة

الانسان والفرس من حيث انهما حيوان ونوعية ان كانت نوعا لها كوحدة زيد وعمرو من حيث انهما انسان

او فصلية ان كانت فصلا لها كوحدة زيد وعمرو من حيث انهما ناطق وقد يتغاير معروضاها لكن

معروض الكثرة لا يتصور ان لا يكون معروضا للوحدة لان كل كثير فهو واحد من جهة ما على ما سبق.

فالمقسم هو مفهوم معروض الوحدة الذي لا يكون معروضا للكثرة فموضوع مجرد عدم الانقسام لا غير اي ما لا يكون

قوله لم يقل المص كان هناك سود وبيض اقول فان وصف الموصوفية والمحمولية عارضان مخصوصان من جملة العوارض فلا وجه لتخصيصهما بينهما لا طلاق كل قوله ولم تعاندا في الكون هناك اقول يعني ان في صورة عروض جهة الوحدة لجهة الكثرة تحقق جميع تلك الامثلة فلا وجه للفظ او العنادية ولا يخفى وهنه لان كلفظها ليس في مادة واحدة من جهة واحدة فليحقق العناد اذ في كل مادة لا يتحقق الا واحد منها نظير ذلك قولك يتحقق في الصلوة دائما اما الوضوء واما التيمم فان تحقق كل منها كما كان في مادة اخرى صح العناد وبطل

<signature>

قوله
في جعل الجسم المركب
من هذا القبيل نظر اقول يمكن
١١٣ ان يق المراد من الصورة الاولى ان يكون
معروض الوحدة معروضا للكثرة كما يشهد الاقسام
المورد فيها فيكون الصورة الثانية ما يمكن ان
لا يكون معروض الوحدة معروض الكثرة
وهو الواحد الشخصي فتامل
فيه نظر
المعراني
الجسم المركب
الشخصي وان كان
معروضا للكثرة
لكن الوحدة الشخصية
لمعارضة للجسم لا
يكون معروضها معروضا
للكثرة بل عروض الكثرة
ههنا ناشئ من خصوصية
المعروض لا من اقتضاء الوحدة
فتامل لا حلال   قوله لكونها في
كل عدد اشد منها اقول الشدة
والضعف عندهم من خواص الكيف كما
ان الزيادة والنقص من خواص الكم
فينبغي ان يق لكونها في كل عدد اقوى
وازيد منها فيما دونها لا حلال   قوله
ان الهو هو اذا اريد به اقول الهو هو الاتحاد
... المص بعد تفصيل اقسام الوحدة له
ان اقسام الاتحاد على نحو اقسام الوحدة وهو
معنى مفهوم ومن جملة فوائده ان لا يتوهم ان الهو هو
مخصوص بالاتحاد في الوجود وغيره من اقسام الاتحاد و
ان كان اطلاقه في كلام بعض وجوه الاتحاد فلا يق في
المشهور المتعارف زيد عمرو وقد اشار بقوله على هذا النحو
الى ان اقسامه ليست بعينها اقسامها وذلك لعدم جريانه في الوحدة
المخصوصة من غير كثرة فتامل   قوله بل كل مفهوم اعتبر فيه
مفهوم آخر اقول التعرض لخصوصية هو هو لانه
مما يتعلق به الاغراض العلمية الكثرة
كما مر من الفوائد
لا حلال

سوى عدم الانقسام واراد بالموضوع الذات يعني ان الذات الذي مفهوم مجرد عدم الانقسام وحدة
شخصية اي وحدة هي شخص من اشخاص مفهوم الوحدة فان مفهوم الوحدة واحد من حيث الذات كثير
من حيث الافراد فهو غير داخل في المقسم قيل الواحد بالتشخص الذي لا يقبل القسمة الى الاجزاء المقدارية اما
ان لا يكون له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فهو الوحدة الشخصية فقوله موضوع مجرد عدم الانقسام
بالاضافة بيانية اي موضوع هو مجرد مفهوم عدم الانقسام اقول فيه نظر لان مفهوم عدم الانقسام لا يكون
هو الوحدة الشخصية بل كل واحد منها قوله اما ان لا يكون له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فهو الوحدة
الشخصية معناه ان الوحدة الشخصية مفهوم عدم الانقسام وقد فرع عليه كون اضافة الموضوع بيانية
وهو يقتضي ان يكون الوحدة نفس مفهوم عدم الانقسام بقول مطلق اي وحدة معبر عنها بقوله مطلق من
غير ان يق وحدة النقطة او المفارق او غير ذلك والا فنقطة شخصية ان كان له مفهوم زائد ذو وضع
اقول هكذا وقعت العبارة في النسخ والصواب ان يق والا فنقطة ان كان ذا وضع يعني ان لم يكن موضوع
مجرد عدم الانقسام وذلك بان يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام فهو نقطة ان كان ذا وضع او مفارق
شخصي ان لم يكن ذا وضع هذا ان لم يقبل موضوع الوحدة القسمة والا اي وان قبل القسمة فهو مقدار
شخصي ان قبل القسمة بالذات او جسم ان لم يقبل بالذات وهذا بناء على مذهب من نفي الهيولى فلا ينتقض
بما لكن ربما تنقض بما يحل في احدهما حلول سريان بسيط ان لم ينقسم الى اجسام مختلفة الحقائق او مركب ان
انقسم اليها وفي جعل الجسم المركب من هذا القبيل نظر لان الكلام في معروض الوحدة الذي لا يكون معروضا
للكثرة والجسم المركب واحد من حيث الذات كثير من حيث الاجزاء وبعض هذه الاقسام اولى من بعض بالوحدة
يعني ان الوحدة مقولة بالتشكيك على ما تحتها فان الواحد بالتشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو
من الواحد بالجنس وفي الواحد بالجنس تفاوت بحسب مراتبه وكذا الواحد بالفصل يتفاوت بحسب مرتبته
وفي الواحد بالتشخص ما لا ينقسم اولى بالوحدة مما ينقسم وكل ذلك اولى من الواحد بالعرض ثم الواحد
بالعرض الخاص اولى من الواحد بالعرض العام وكل ذلك اولى من الواحد بالوحدة العرضية وكذا الكثرة
مقولة بالتشكيك لكونها في كل عدد اشد منها فيما دونه والهو هو لفظ مركب جعل اسما فعرف باللام والمراد
الحمل الايجابي بالمواطاة على هذا النحو اي على نحو الوحدة فكما ان بعض افراد الوحدة اولى من البعض بالوحدة
كذلك بعض افراد الحمل اولى من البعض بالحملية على ما سبق قيل معناه ان هو هو وهو ان يكون للشيئين واحدة
من جهة على نحو الوحدة في الانقسام الى الاقسام المذكورة فكما يق جهة الوحدة اما مقومة او عارضة فكذلك
جهة هو هو وجميع اقسام الوحدة متحقق في اقسام هو هو ولكن ينبغي ان يعتبر في هو هو الكثرة فانه لا يتصور
بدون اثنينية فلا يتصور في التشخص الواحد من حيث هو شخص واحد بخلاف الوحدة فانها تتصور في التشخص
الواحد من حيث هو شخص واحد اقول ان الهو هو اذا اريد به المعنى الذي ذكره يكون انقسامه الى الاقسام
المذكورة باعتبار انقسام ما فيه من الوحدة فهو بالحقيقة انقسام للوحدة وكذلك كل مفهوم اخذ فيه
الوحدة بل كل مفهوم اعتبر فيه مفهوم اخر ينقسم هو باعتبار انقسام هذا المفهوم الاخر فالتعرض لخصوصية

موهو يكون قليل الجدوى وايضاً هذا الكلام بعد ذكر الوحدة الشخصية واقسامها مع انها لا تندرج في
موهو غير ملائم والوحدة في الوصف العرضي والتي بتغاير اسماؤها بتغاير المضاف اليه فان الوحدة في النوع
تسمى مماثلة وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الوضع موازاة وفي الاضافة مناسبة
وفي الاطراف مطابقة والاتحاد نحو اتحاد الاثنين بان يكون هناك شيئان فيصير اشيئا واحدا بطريق
الوحدة الاتصالية كما اذا جمع الماءان في اناء واحدا والاجتماعية كما اذا امتزج الماء والتراب فصار طينا
او الكون والفساد كالماء والهواء صارا بالغليان هواء واحدا او استحالة كلون الجسم كان سوادا وبياضا
فصارا سوادا جائز بل واقع واما اتحاد الاثنين بان يصير شيء بعينه من غير ان يزول عنه شيء او ينضم اليه شيء
شيئا اخر كان يكون هناك زيد وعمرو مثلا فيتحدا بان يصير زيد بعينه عمرا او بالعكس فذلك ممتنع لوجهين
الاول انهما بعد الاتحاد ان كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وان كان احدهما فقط موجودا كان هذا
فناء لاحدهما وبقاء للاخر وان لم يكن هناك شيء منهما موجودا كان هذا فناء لهما وحدوث ثالث والكل
خلاف المفروض واعترض بالا نسلم انهما لو كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وانما يلزم لو لم يكونا موجودين
بوجود واحد ودفع بان هذا الوجود الواحد اما احد الوجودين الاولين فيكون فناء لاحدهما وبقاء للاخر
او غيرهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث واجيب عن هذا الدفع بانهما موجودان بوجود واحد هو نفس
الوجودين الاولين صارا واحدا لا يقال يلزم ان يكون واحدا بعينه حالا في المحلين لانا نقول انما يلزم لو لم يتحد
ذاتاهما وكان هناك ذاتان وجدا بوجود واحد وليس كذلك بل هما قد اتحدا ذاتا ووجودا اقول يتجه
انهما قبل الاتحاد كان كل واحد منهما متشخصا بتشخص ممتاز به عن الاخر فان بقي ذلك التشخص بعد الاتحاد
كانا اثنين لا واحدا اذ الفرض ان كل واحد متشخص بتشخص ممتاز به عن الاخر فهما شخصان متمايزان لا
واحد وان لم يبق ذلك التشخص بعد الاتحاد فقد زال ما زال التشخص ضرورة زوال التشخص بزوال التشخص
فيكون هذا فناء لاحدهما وبقاء للاخر او فناء لهما وحدوث ثالث ولا يمكن ان يبقى على قياس ما مر
في الوجود انهما بعد الاتحاد متشخصان بتشخص هو نفس التشخصين الاولين لان كلا من التشخصين
الاولين كان مما يمتاز به احد الاثنين عن الاخر وهذا التشخص لا يمتاز به احدهما عن الاخر فلا يكون هو
نفسهما فالهو هو يستدعي جهتي تغاير واتحاد على ما سلف من ان الحمل الايجابي يستدعي اتحاد الطرفين من وجه
والا لكان حكما بوحدة الاثنين وتغايرهما من وجه اخر والا لكان حملا للشيء على نفسه والوحدة ليست
بعدد لان العدد لكونه كما يقبل الانقسام والوحدة لا تقبله ومن جعلها عددا اراد بالعدد ما يدخل
تحت العد فالنزاع لفظي بل هي مبدء للعدد المتقوم بها لا غير يعني ان كل عدد متقوم بوحداته
لا بما دونه من الاعداد فان الستة مثلا متقومة بالوحدة ست مرات لا بثلثة وثلثة فان تقومها
بهما ليس باولى من تقومها باربعة واثنين ولا من تقومها بخمسة وواحد فان تقومت ببعضها
لزم الترجيح بلا مرجح وان تقومت بالكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف
في تقومها فيستغنى به عما عداه فان قيل جاز ان يكون كل واحد منها مقوما لها باعتبار

قوله وانما يلزم لو لم يكونا موجودين اقول لو قيل انما يلزم لو لم يتحد ذاتاهما
لم يتوجه
الدفع الذي اورده اذ حاصله انها بقيا
بصفة الوحدة بعدما كانا بصفة الكثرة
بل الشيء الذي كان كثيرا هو بعينه صار واحدا في
ذاته لا باعتبار امر اخر هو الوجود او غيره
ملا جلال

قوله وهذا التشخص لا يمتاز به احدهما عن الاخر اقول للمانع ان يقول

قائما بعينه الشيء الذي كان معروضا للكثرة معروضا للوحدة و
ذلك جائز
بشكره بدرينا بتة في بعض
الاشيا دعا بتة في الباب ان جميع
الحقايق لا تخلو وليس هذا هو الاتحاد الذي
نحن فيه من ان يصير الشيء غيره وذلك يستلزم اجتماع الوحدة
والكثرة لانه ان لم يرتفع الاثنينية فلا وحدة
وان ارتفعت فلا حقيقة لها الا
بهذه الوحدة وتلك
الوحدة

فزوالها انما بزوال هذه او تلك او كليهما وليس في شيء من تلك الصور الاكثر

الباقي هو الامر الموضوع للوحدة والكثرة معا لا كثرة وامرت
الوحدة بين المقومين للكثرة وذلك ثم بعد هذه الدعوى
بديهية يكفي فيها تجربة ما بتلخيص ط
فزيادة ما جلال
الدين ادام

القدر المشترك بين جميعها اذ لا مدخل في تقومها لخصوصياتها قلنا القدر المشترك بينها الذي تقوم
حقيقة الستة هو الوحدات فاذكر اعتراف بالملط لا يتقوّمها بالوحدات ليس اولى من تقومها بالا
عداد منه والمحذور اعني الترجيح بلا مرجح لازم لانا نقول تقوّمها بالوحدات راجح باعتبار انه لازم على كل حال وانه يمكن
تصور كنه كل عدد مع الغفلة عما دونه من الاعداد فان العشرة مثلاً اذا تصور وحداتها من غير شعور
بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصور حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شيء من تلك الاعداد داخلاً
في حقيقتها واذا اضيف اليها مثلها حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد ثم يحصل انواع لا تتناهى بتزايد واحد
واحد فان الاثنين اذا اضيف اليه وحدة اخرى يحصل ثلثة وهي نوع اخر من العدد واذا اضيف اليها
وحدة اخرى يحصل اربعة وهي ايضاً نوع اخر من العدد وهكذا كل نوع اذا زيد عليه وحدة يحصل نوع اخر و
التزايد لا ينتهي الى حد لا يزاد عليه فلا ينتهي الانواع الى نوع لا يكون فوقه نوع اخر مختلفة الحقائق هي
انواع العدد لاختلافها باللوازم كالصمم والمنطقية والتركيب والاولية واختلاف اللوازم يدل على اختلاف
الملزومات وكل واحد منها اي من انواع العدد امر اعتباري لتقومه بالوحدة التي هي امر اعتباري لما مر من الضابط
يحكم به اي بذلك النوع من العدد العقل على الحقائق اذا انضم بعضها الى بعض في العقل انضماماً بحسبه
اي بحسب ذلك النوع من العدد مثلاً اذا انضم واحد الى واحد يحكم العقل بالاثنين عليهما واذا انضم اليهما
واحد اخر يحكم العقل بالثلثة عليها وهكذا والوحدة قد تعرض لذاتها ومقابلها فانه يقال وحدة واحدة و
عشرة واحدة فان كل ما له وجود ذهناً او خارجاً فله وحدة ما ولو بالاعتبار لما سبق من ان الوحدة تساوق
الوجود ولا يلزم تسلسل الوحدات بل ينقطع بانقطاع الاعتبار على ما عرفت في امثالها من الامور الاعتبارية وقد
تعرض لها شركة فان وحدة زيد تشارك وحدة عمرو في مطلق الوحدة فيتخصص اي يتميز كل منهما عن الاخرى
بالمشهورية اي بما اضيفت هي اليه فان وحدة زيد تمتاز بزيد عن وحدة عمرو وكذلك وحدة عمرو تمتاز بعمرو
عن وحدة زيد وسيجيء ان معروض الاضافة يسمى مضافاً مشهورياً لا يقال الوحدة نفسها ليست مضافاً فيه
حتى يكون معروضها مضافاً مشهورياً غاية الامر انه يعرض لها اضافة الى معروضها لانا نقول تلك الاضافة
كما تعرض للوحدة تعرض لموضوعها ايضاً وبهذا الاعتبار يسمى موضوعها مضافاً مشهورياً وذكروا في
شرح هذا المحل من المتن ما يقضي منه العجب وكذا المقابل يعني ان الكثرة ايضاً يعرض لها شركة ويتميز عن
مشاركتها بمعروضها ويضاف الوحدة الى معروضها باعتبارين والى مقابلها بثالث اي الوحدة يعرض لها اضافات
ثلاث ثنتان بالقياس الى معروضها واحدة منهما باعتبار انها وحدة له وثانيتهما باعتبار حلولها فيه
الاضافة الثالثة بالقياس الى الكثرة وهي انها مقابلة للكثرة اقول ان الاضافتين الاولى والثانية بالحقيقة
اضافة واحدة لا تفاوت بينهما الا بالعبارة وان عروض هذه الاضافات لا اختصاص له بالوحدة
الكثرة بل كل صفة مع موصوفها تلك الحالة وكذا المقابل اي الكثرة ايضاً يعرض لها هذه الاضافات
الثلث فانها كثرة لمعروضها وحالة فيه ومقابلة للوحدة ويعرض له اي لمقابل الوحدة ما يستحيل عروضه
لها اي للوحدة واراد بهما ههنا معروضيهما من التقابل المنقسم الى الانواع الاربعة اعني تقابل التسلب و

اقول لا يخفى ان عروض اضافتها اليه بانها له اعم من ان يكون بطريق العروض او غيره فهي مغايرة لما في العبارة فقط بلا جلال

الايجاب وهو راجع الى القول والضد والملكة والعدم وهو الاول ماخوذا باعتبار خصوصية ما و
تقابل الضدين وهما وجوديان ويتعاكس هو وما قبله في التحقيق والمشهورية وتقابل التضايف قال الحكماء
الاثنان ان كان متشاركين في تمام الماهية فهما متماثلان والا فمتخالفان والمتخالفان اما متقابلان او
غير متقابلين والمتقابلان هما المتخالفان اللذان يمتنع اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة
فخرج بقيد التخالف المثلان وان امتنع اجتماعهما وبقيد امتناع الاجتماع في محل مثل السواد والحلاوة مما
يمكن اجتماعهما ودخل بقيد وحدة الجهة مثل الابوة والبنوة مما يمكن اجتماعهما باعتبار جهتين ودخل
بقيد وحدة المحل المتقابلان اذا امكن اجتماعهما في الوجود كبياض الرومي وسواد الحبشي واما التقييد
بوحدة الزمان فمستدرك لان الاجتماع لا يكون الا في زمان واحد الا انه قد يتوهم ولو على سبيل المجاز
اجتمع هذان الوصفان في ذات واحدة وان كانا في وقتين فصرح بوحدته دفعا لتوهم التجوز في الاجتماع
ثم المتقابلان اما ان يكون احدهما عدما للاخر او لا والاول ان اعتبر فيه نسبتهما الى قابل لما اضيف اليه العدم
فعدم وملكة فان اعتبر قبوله له بحسب شخصه في وقت اتصافه بالامر العدمي فهو العدم والملكة المشهوريان
كالكوسجية فانها عدم اللحية عمن من شانه في ذلك الوقت ان يكون ملتحيا فان الصبي لا يقال له كوسج وان
اعتبر قبوله له اعم من ذلك بان لا يتقيد بذلك الوقت كعدم اللحية عن الطفل او يعتبر قبوله بحسب نوعه
كالعمى للاكمه او جنسه القريب كالعمى للعقرب او البعيد كعدم الحركة الارادية للجبل فان جنس البعيد على الجسم الذي
هو فوق الجماد قابل للحركة الارادية فهو العدم والملكة الحقيقيان وان لم يعتبر فيه نسبتهما الى قابل فسلب و
ايجاب فظهر مما ذكرناه ان المتقابلين تقابل العدم والملكة متمايزان عن المتقابلين تقابل السلب والايجاب
باعتبار النسبة الى المحل القابل وهذا معنى قوله وهو الاول ماخوذا باعتبار خصوصية ما والثاني ان لم
يعقل كل منهما الا بالقياس الى الاخر فهو المتضايفان والا فهو الضدان المشهوريان وقد يشترط في
الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض فانهما متخالفان متباعدان في الغاية
دون الحمرة والصفرة اذ ليس بينهما ذلك الخلاف والتباعد فيسميان بالمتعاندين والضدان بهذا المعنى
يسميان بالحقيقيين وقد علم مما ذكرناه ان الحقيقي من التضاد اخص من المشهوري منه والحقيقي من تقابل
العدم والملكة اعم من المشهوري منه على عكس تقابل التضاد وهذا معنى قوله ويتعاكس هو وما قبله في التحقيق
والمشهورية والمشهور في تقسيم المتقابلين انهما اما وجوديان اولا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل
منهما بالقياس الى الاخر فهما المتضايفان اولا فهما المتضادان وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والاخر
عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي فهما العدم والملكة اولا فهما السلب والايجاب
واعترض عليه بانه لا يجوز كونهما عدميين كالعمى واللاعمى واجيب بان العدم
المطلق لا يقابل نفسه ولا العدم المضاف لاجتماعه معه والعدم المضاف
لا يقابل العدم المضاف لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان واما
العمى فهو عدم البصر عما هو قابل له فان اريد باللاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه

قوله لان الاجتماع لا يكون الا في زمان واحد اقول لا يظهر ان اطلاق الاجتماع على المقارنة في الزمان [illegible] او مشترك [illegible] في الاجتماع [illegible] مجاز [illegible] الاصطلاح [illegible]

ولو

ولا اعتبار بحرف السلب لتقابل الايجاب والسلب وان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب

اقول فيه نظر اما اولا فلانه يجوز ان يكون احد العدمين مضافا الى الآخر وعلى تقدير عدم الاضافة يجوز ان لا يكون بين ملكتيهما اعني المفهومين اللذين اضيف اليهما العدمان واسطة كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير وعلى تقدير الواسطة فارتفاع ملكتيهما انما يستلزم اجتماعهما ان لو كان تقابل كل عدم مع ملكته تقابل السلب والايجاب اما اذا كان احد المتقابلين تقابل العدم والملكة فلا اذ العدم والملكة قد يرتفعان كلاهما كعدم الحول عما من شانه ان يكون احول مع عدم قابلية البصر فان ملكتيهما اعني قابلية البصر والحول كليهما منتفيان عن الجدار مع عدم اجتماع العدمين فيه وذلك لان عدم الحول قد يشترط ان يكون عما من شانه ان يكون احول والجدار ليس من شانه ان يكون احول وعلى كل من التقادير الثلثة لا يصح قوله لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان واما ثانيا فلان قوله ان اريد باللاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه غير صحيح لان تعقل البصر لا يتوقف على تعقل انتفائه وتعقل سلب انتفاء البصر متوقف عليه قطعا فلا يتحدان مفهوما وان كانا متلازمين فليس الاختلاف بينهما بمجرد حرف السلب في اللفظ فقط حتى لا يعتد به واما ثالثا فلان مفهوم اللاعمى اعم من كل واحد من سلب الانتفاء وسلب القابلية وهذا المفهوم الاعم مقابل المفهوم العمى في نفسه سواء كان انتفاء مفهوم العمى بسلب عدم البصر او بغيره اذ مع قطع النظر عما ذكره من التفصيل يحكم العقل بالتقابل بينهما وهما عدميان واما انتفاؤه لكذا او لكذا فاخص من مطلق انتفائه والاحكام الخاصة بالخاص لا يلزم طبيعة العام واما رابعا فلان قوله وان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالسلب والايجاب ان اريد به ان تقابل اللاعمى بمعنى سلب القابلية مع العمى تقابل السلب والايجاب فذلك ثم ولو سلم فمقصود المعترض حاصل اذ غرضه ان يثبت تقابلا بين العدمين وان اريد ان تقابل سلب القابلية مع القابلية تقابل السلب والايجاب فذلك مسلم لكن لا كلام فيه انما الكلام في تقابل سلب قابلية البصر مع عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا وثانيا بان عدم اللازم يقابل وجود الملزوم وليس داخلا في العدم والملكة ولا في السلب والايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون العدمي منهما عدما للوجودي واجيب بان المتقابلين مقيسان الى محل واحد ولا شك ان عدم اللازم ووجود الملزوم متخالفان في المحل فلا تقابل بينهما ورد بان الكلام في وجود الملزوم لمحل وانتفاء اللازم عن ذلك المحل كوجود الحركة للجسم مع انتفاء السخونة اللازمة لها عنه وعلى ما ذكرنا من التقسيم يدخل العدميان اذا كان احدهما مضافا الى الآخر كالعمى واللاعمى في السلب والايجاب واذا لم يكن احدهما مضافا الى الآخر كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير في المتضادين وكذا الوجودي والعدمي اذا لم يكن العدمي عدما للوجودي كوجود الملزوم وعدم اللازم يدخلان في المتضادين وعلى هذا لا يصح قول المص وهما يعني المتضادين وجوديان ثم ان بعضهم اعتبروا في تعريف المتقابلين الموضوع بدل المحل وارادوا به المحل المستغني عن الحال ولذلك صرحوا بان لا تضاد في الجواهر اذ لا موضوع لها واعتبر آخرون المحل مط بدل الموضوع على ما ذكرنا ولذلك اثبتوا التضاد

بين الصور النوعية للعناصر ويظهر من ذلك ان المراد بامتناع اجتماعهما في ذات على ما ذكره بعض هو امتناع
الاجتماع بحسب الحلول فيه لا بحسب الصدق والحمل عليه فان امتناع الاجتماع بحسب الصدق قد
يتحقق بينهما فلا يدخل نحو الانسان والفرس في تعريف المتقابلين بخلاف مفهومي البياض واللابياض فانه
يمتنع اجتماعهما باعتبار الحلول في محل فان قيل من التقابل ما يجري في القضايا كالتناقض والتضاد فان
قولنا كل حيوان انسان نقيض لقولنا بعض الحيوان ليس بانسان وضد لقولنا لا شيء من الحيوان بانسان على
ما قال الشيخ في الشفا ليس الكلي السالب يقابل الكلي الموجب مقابلة بالتناقض بل هو مقابل له من حيث
هو سالب لمحموله مقابلة اخرى فلنسم هذه المقابلة تضادا اذا كان المتقابلان بها لا يجتمعان صدقا
البتة ولكن قد يجتمعان كذبا كالامتداد في اعيان الامور انتهى كلامه مع انه لا يتصور اعتبار ورود
القضايا على محل قلنا يعتبر موضوع القضية موردا ومحلا لثبوت المحمول له وعدم الثبوت اذ المراد
من الحلول ههنا ما يعم حلول الاعراض في محالها والصور في موادها وما هو باعتبار اتصاف المحل
بالامور الاعتبارية قال الشيخ في الشفا ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتملا الصدق والكذب
فبسيط كالفرسية واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس زيد ليس بفرس فان اطلاق هذين المعنيين
على موضوع واحد في زمان واحد محال وقال ايضا ان من التقابل تقابل الايجاب والسلب ومعنى الايجاب وجود
اي معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده لغيره ومعنى السلب لا وجود اي معنى كان
سواء كان لا وجوده في نفسه او لا وجوده لغيره اقول ومما نقلناه يظهر اندفاع ما قيل اذا اعتبر مفهوم
الفرس فان اعتبر معه صدقه على شيء فيكون اللافرس سلبا لذلك الصدق وح اما ان يكون النسبة الصدقية
خبرية فهما في المعنى قضيتان بالفعل او تقييدية فلا تقابل بينهما الا باعتبار وقوع تلك النسبة ايجابا او
لا وقوعها سلبا فيرجعان بالقوة الى قضيتين واذا اعتبر مفهوم الفرس ولم يلاحظ معه نسبة بالصدق
على شيء فيكون مفهوم اللافرس ح هو مفهوم كلمة لا مقيدا بمفهوم الفرس ولا سلب في الحقيقة ههنا
اذ لا يتصور ورود سلب وايجاب الا على نسبة لانك اذا اعتبرت مفهوما واحدا ولم تعتبر معه نسبة الى
مفهوم اخر ولا نسبة مفهوم اخر اليه لم يمكن لك ادراك وقوع او لا وقوع يتعلق بذلك المفهوم كما
ينبه عليه البديهة فمفهوما الفرس واللافرس الماخوذان على هذا الوجه متباعدان في انفسهما غاية
التباعد ومتدافعان في الصدق على ذات واحدة فهما متقابلان بهذا الاعتبار فان قلت قد مر ان المعتبر
في المتقابلين هو المحل او الموضوع وليس لمفهومي الفرس واللافرس حلول في محل فلا تقابل خارج عن الاقسام
بينهما قلت ننقل الكلام الى مفهومي البياض واللابياض الماخوذين على الوجه الاخر فبينهما تقابل خارج عن الاقسام
الاربعة لان حاصل هذا الكلام ان السلب والايجاب في تقابل السلب والايجاب انما يراد بهما ادراك
الوقوع واللاوقوع فلا يتصور ورودهما الا على نسبة وعليه مبني قول المص وهو راجع الى القول و
العقد يعني ان الايجاب والسلب امران عقليان واردان على النسبة التي هي عقلية ايضا فاذا حصلا في
العقل كان كل منهما عقدا اي اعتقادا واذا عبر عنهما بعبارة كان كل من العبارتين قولا فمثل مفهومي

البياض واللابياض اذا لم يعتبر معهما نسبة لا يتصور فيهما سلب ولا ايجاب فيكونان متقابلين غير تقابل الايجاب والسلب وظاهر انه ليس من الاقسام الباقية فيوجد تقابل خارج عن الاقسام الاربعة وبما نقلنا عن الشيخ من معنى الايجاب والسلب المراد ههنا يضمحل ذلك الاشكال بالكلية فان قلت على ما ذكرت من معنى الايجاب والسلب يلزم ان يكون تقابل الموجبة الكلية كقولنا كل انسان حيوان مع السالبة الكلية كقولنا لا شيء من الانسان بحيوان تقابل الايجاب والسلب لان الحكم في الاول بوجود الحيوانية للانسان وفي الثاني بلا وجود الحيوانية للانسان فلم عده الشيخ من تقابل التضاد قلت يجب ان يكون في تقابل السلب والايجاب احد المتقابلين عدما ورفعا للمقابل الآخر على ما علم من التقسيم فاذا رفع الايجاب الكلي كان ذلك سلبا جزئيا لا سلبا كليا فان السلب الكلي هو رفع الايجاب الجزئي ولا يكون رفعا للايجاب الكلي فالسلب الكلي مع الايجاب الكلي متقابلان ليس احدهما عدما للآخر ويمكن تعقل احدهما مع قطع النظر عن الآخر فهما متضادان على ما يخرج من التقسيم الذي ذكرناه اقول فظهر فساد ما قيل من ان اطلاق الضد على الكلية لاجل المشابهة مع الضد من حيث امتناع الاجتماع مع جواز الارتفاع لا لان التقابل بين الكليتين تقابل التضاد حقيقة بل هو قسم من تقابل السلب والايجاب الذي هو اعم من التناقض ولعل منشاؤه ما وقع في عبارة الشيخ على ما نقلناه آنفا من قوله فلنسم هذه المقابلة تضادا اذا كان المتقابلان بها لا يجتمعان صدقا البتة ولكن قد يجتمعان كذبا كالاضداد في اعيان الامور ومقصود الشيخ ان تضاد الكليتين تضاد بين الامور العقلية لانها بين النسب الحكمية التي هي امور عقلية يشبه التضاد بين الامور العينية كالسواد والبياض ولما كان هناك مظنة ان يقال ان التضايف جنس للتقابل فانه يصدق عليه وعلى غيره من المفهومات كالتجاور والتماس وغيرهما فكيف يكون قسما منه مندرجا تحته اجاب بقوله ويندرج تحته اي تحت التقابل الجنس له التضايف باعتبار عارض يعني ان مفهوم التضايف قد عرض له مفهوم التقابل فمفهوم التضايف من حيث هو هو اعم من مفهوم التقابل ومن حيث انه معروض لحصة من التقابل اخص منه على قياس كون مفهوم الكلي من حيث هو هو اعم من مفهوم الجنس ومن حيث انه معروض لمفهوم جنس الخمسة اخص و بالحقيقة يكون المعروض اعم والعارض اخص فاذا اخذ المعروض من حيث انه معروض لذلك العارض كان اخص ايضا وقد يجاب بان مفهوم التقابل من حيث هو هو فرد من افراد التضايف واخص منه واما من حيث الصدق والحمل فانه اعم منه ولا استحالة في اندراج مفهوم من حيث هو هو تحت آخر وعلى اندراجه فيه من حيث الصدق على افراده كالحيوان فانه بحسب مفهومه مندرج تحت الجنس وان لم يندرج تحته من حيث الصدق بل يصدق على ما لا يصدق عليه الجنس كزيد مثلا فليس يلزم من اندراج مفهوم تحت آخر وكونه فردا من افراده اندراج افراد ذلك المفهوم تحت الآخر وكذا الحال بين مفهومي التقابل و المضاف فان مفهوم التقابل من حيث صدقه على افراده اعم من المضاف ومن حيث هو مندرج تحت المضاف وفرد من افراده فان قلت ما ذكرتم انما يظهر اذا كان المفهوم الآخر الذي المندرج فيه عرضيا

[illegible] والقيد والصواب على تقدير ان يوجه السؤال على هذا الوجه ان يوجه الجواب بان الجنس انما يجب عمومه بالقياس الى النوع بحسب الحمل الذاتي دون الحمل العرضي

كما نبهت عليه في مباحث المهية فيجوز ان يكون النوع اعم [illegible]

للمندرج كما في المثال المذكور واما اذا كان ذاتيا له كما في مبحثنا فلا اذ من المستحيل ان لا يصدق ذاتي الشيء على ما يصدق عليه ذلك الشيء قلت فاذا كان التضايف ذاتيا لمفهوم التقابل الذي هو عارض لاقسامه لم يلزم صدق التضايف الا على عارض تلك الاقسام او عليها من حيث انها معروضة لذلك العارض واما صدقه على تلك الاقسام في انفسها فكلا وبذلك يتم مقصودنا هكذا قيل اقول وفيه نظر لان مقصود السائل ان التضايف لكونه ذاتيا للتقابل يصدق على ما يصدق عليه التقابل فان صدق التقابل على اقسامه انفسها صدق التضايف ايضا بالضرورة عليها انفسها ولا اثر في ذلك لكون التقابل عارضا لاقسامه غاية ما في الباب ان يكون صدقهما على الاقسام صدقا عرضيا وقد يوقع في شرح هذا المقام اراد بالجنس مفهوم التقابل والضمير في قوله ويندرج تحته راجع الى التضايف يعني ان مفهوم التقابل جنس للاقسام الاربعة ومع ذلك مندرج تحت احد اقسامه اي التضايف وذلك باعتبار عارض فان مفهوم التقابل قد عرض له مفهوم التضايف فمفهوم التقابل من حيث هو هو اعم من مفهوم التضايف وجنس له ومن حيث انه معروض لحصته من التضايف اخص منه لكن يتكلم قوله ومقوليته عليها بالتشكيك اي مقولية التقابل على اقسامه الاربعة بالتشكيك بناء على ما اشتهر من ان المشكك لا يكون ذاتيا لما تحته فاما ان يقال ان ذلك لم يثبت خصوصا في الماهيات الاعتبارية او يقال اطلق الجنس على الاعم الخارجي واستدل على ان التقابل ليس جنسا لاقسامه بان تعقلها بالكنه لا يتوقف على تعقله وهذا ظاهر في التضايف كما ان التوقف ظاهر في التضاد واما في الباقين فمتردد قال الامام انا قد نعقل ماهية المتضايفين وان لم يخطر ببالنا امتناع اجتماعهما وذلك يعرفنا عدم تقوم المتضايفين بالتقابل وظاهر ان هذا انما يدل على ان التقابل ليس ذاتيا لذوات المتقابلات كالسواد والبياض مثلا ولا كلام فيه انما الكلام في انه هل هو ذاتي لاقسامه التي هي عوارض تلك الذوات واشدها فيه السلب يعني ان تقابل السلب والايجاب اشد في مفهوم التقابل مما سواه من اقسام التقابل واستدل على ذلك بوجوه الاول ان منافي الشيء اما رفعه او ما يستلزم رفعه لان ما عداهما يجوز اجتماعه مع ذلك الشيء قطعا ولا شك ان منافات رفع الشيء معه انما هي لذاتيهما ولذلك اذا لاحظهما العقل مع قطع النظر عما عداهما تفصيلا واجمالا حكم بالمنافات بلا توقف وان منافاة مستلزم رفعه معه انما هي لاشتماله على رفعه اذ لولا اشتماله عليه لم ينافه قطعا فالمستلزم لرفع الشيء انما ينافيه على سبيل التبع لا لذاته ولذلك اذا لاحظ العقل مفهوما ولاحظ معه مفهوما اخر مغايرا لرفع المفهوم الاول فما لم يشعر باستلزامه لرفعه لم يحكم بامتناع الاجتماع بينهما لكن قد يكون للمفهوم الاخر ظاهر الاستلزام لرفع المفهوم الاول فبمجرد ملاحظته يشعر بالاستلزام اجمالا ولا يشعر بهذا الشعور الاجمالي فيغلط ويظن ان الحكم بالمنافاة لذاتي المفهومين ولذلك قيل فيهما انا اذا اعتقدنا ان هذا شر وقطعنا النظر عن جميع المعاني الخارجة عن مفهوم منع ذلك لذاته من اعتقاد انه خير ويظهر بما ذكرنا ان المنافاة الذاتية انما هي بين الايجاب والسلب وان المنافاة فيما عداهما تابعة لمنافاتهما فيكون التقابل بينهما اشد واقوى الثاني ان سلب الخير مثلا ابعد منه

اثبات الشر لصدقهما على ذات واحدة ولا يصدق عليه ايضا سلب الشر اذ يصدقان على ذات واحدة بل لا ينافيه

قوله
واشدها فيه السلب
اقول قد سبق ان نقل عنهم
ان الشدة والضعف من خواص 120
الكيف كما ان الزيادة والنقصان من خواص
الكم ووصف التقابل بالاشدية مبني على المسامحة ثم ان
الشيخ في منطق الشفاء في فصل المعقود لبيان ان
التقابل بين الموجبة والسالبة
ام التقابل بين الموجبتين
محمولها متضادان
وان قال
الحق ان كونه
جائزا اشد عنادا
في طبيعة الامور
لكونه عادلا من الامور
ليس بعادل واما
من حيث الصدق و
الحكم فان السالبة اشد
عنادا والبعد من ان
يطابق الموجبة في شيء من
الصدق والكذب ومحصول
كلامه ان المعاندة بين الموجب
والسالب بحسب التصديق اقوى
وبين المتضادين بحسب التحقق في
الواقع اقوى اما الاول فقد بينه
بوجوه تقرب مما سيجيء واما الثاني
فلم يتعرض لبيانه وكانه تركه لظهوره
ان الجسم الابيض ابعد عن الاتصاف
بالسواد من الجسم الشفاف مثلا كيف لا و
الابيض متصف بسلب السواد مع امر زائد
عليه وهو الاتصاف بضده المانع عن تحققه
لا يخفى انه لا يختص بالتضاد بل يجري في التضايف
ولا يدل كلام الشفاء على الاختصاص وقد ذكر الشيخ
ان هذا الحكم ليس من الوظائف المنطقية وانه اشبه
بالمباحث الحكمية فلو تركه المصنف لم يبعد اذ لا يتعلق بغرض
يعتد به فلا اخلال قوله ولذلك قيل
اقول هذا مع ما سبق في سوق
الدليل يدل على ان
المط
اشدية العناد في التضاد وكما قاله الشيخ فلا اخلال وانه

121

الا ايجاب الخير واذا انحصر منافي سلب الخير في ايجابه وكانت المنافاة متحققة من الجانبين انحصر ايضا منافي ايجاب الخير في سلبه ولما انحصر منافي ايجابه في سلبه كان التقابل بين السلب والايجاب اقوى من التقابل بين الضدين واعترض عليه بانه لا يلزم من صدق قولنا لا منافي لسلب الخير الا ايجابه ان يصدق قولنا لا منافي ايجاب الخير الا سلبه وكون المنافاة متحققة من الجانبين لا يقتضي الا ان ايجاب الخير مناف لسلبه واما انحصار منافيه في السلب فكلا ولا يرى ان ايجاب الشر مناف ايجاب الخير ولئن سلم انحصار منافي ايجاب الخير في سلبه لزم ان لا يكون تقابل السلب والايجاب اقوى اذ التقدير انه ليس هناك منافاة اخرى والاقوى لا بد له من شيء هو اقوى منه الثالث ان الخير مثلا عقدين عقد انه خير وعقد انه ليس بشر والاول ذاتي للخير والثاني عرضي له لانه خارج عن حقيقة الخير وعقد انه ليس بخير رافع لعقد انه خير وعقد انه شر رافع لعقد انه ليس بشر والرافع للامر الذاتي اقوى معاندة من الرافع للامر العرضي ورد ذلك بان العرضي اذا كان لازما كان رافعه رافعا للملزوم ايضا وان لم يكن لازما لم يكن رافعه منافيا للمعروض لا يقال ان الرافع بلا واسطة يكون اقوى من الرافع بواسطة لافتقاره في التاثير الى غيره لانا نقول النار القوية تسخن بالواسطة تسخينا اقوى من تسخين النار الضعيفة المباشرة فلم لا يكون الحال هنا كذلك وفي بعض النسخ واشدها اي الثالث بدل قوله واشتدها السلب ووجهه بان التضاد مشروطة بغاية الخلاف وهي غاية في امتناع الاجتماع ورد بانه لا يتصور غاية خلاف فوق التنافي الذاتي بان يكون احدهما صريح سلب الاخر مع ان ذلك الاشتراط انما هو في التضاد الحقيقي والثالث انما هو التضاد المشهوري على ما سبق وقيل لان اجتماع الضدين يشتمل على اجتماع السلب والايجاب مع زيادة فان اراد بالزيادة غاية الخلاف فامره ما مر وان اراد اعم من ذلك فالعدم والملكة والتضايف ايضا كذلك وقيل معنى كلامه ان اشد الانواع في التشكيك هو التضاد لان قبول القوة والضعف في اصنافه من الحركة والسكون والحرارة والبرودة والسواد والبياض وغير ذلك في غاية الظهور بخلاف البواقي ويقال للاول التناقض يعني تقابل الايجاب والسلب مطلقا سواء كان بين المفردات او بين القضايا يسمى بالتناقض وما وقع في كتب المنطق من ان التناقض هو اختلاف القضيتين بحيث يقتضي لذاته صدق احديهما كذب الاخرى فاعترض عليه بعض المحققين بان التناقض كما يقع بين القضايا يقع بين المفردات فاختصاص الاختلاف في الحد بالقضيتين يخرجه عن الجمع ثم اعتذر بان المراد هو التناقض بين القضايا لان الكلام في احكامها وانما خصصوا بحثهم بالتناقض بين القضايا وان وجب ان يكون مباحثهم عامة منطبقة على جميع الجزئيات لان عموم مباحثهم انما يجب ان يكون بالنسبة الى اغراضهم ومقاصدهم ولما لم يتعلق لهم بالتناقض بين المفردات غرض يعتد به بل جل غرضهم انما هو في التناقض بين القضايا حيث صار قياس الخلف الموقوف على معرفته عمدة في اثبات المطالب العلوم الحقيقية بل وفي اثبات احكامهم من العكوس وانتاج الاقيسة الجم خصصوا نظرهم بالتناقض بين القضايا ونبهوا في تعريفهم اياه على ذلك وكذلك تعريفهم المتناقضين بالمفهومين المتمانعين لذاتيهما اجتماعا وارتفاعا مبني على ما ذكرنا اقول وبما ذكرنا ظهر فساد ما قيل من ان مفهوم الانسان مثلا اذا لم يعتبر معه صدقه على شيء

قوله من الحركة والسكون ان قول قبول السكون الشدة وغيرها ثم لا يخفى ان تضادهما على مذهب المتكلمين القائلين بكون السكون امرا وجوديا واما على مذهب الحكماء القائلين بانه عدم الحركة عما من شانه فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة على ما هو المشهور الذي جرى عليه الشارح واما على ما حققناه نقلا عن الشيخ فبينهما التضاد المعتبر في طيفوريا من قبل رجا جلال قوله وبما ذكرنا يظهر فساد قيل اقول اما صحة كلام هذا القائل ان اطلاق التناقض على ما اشتهر بين المفردات ليس بالمعنى المشهور بل بمعنى اخر اعتبره بعضهم كما اشار اليه بقوله وبهذا المعنى قيل رفع كل شيء نقيضه سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء وما ذكره الشارح عليه من ان تقابل الايجاب والسلب سواء كان بين المفردات او بين القضايا يسمى بالتناقض ان اراد به انه قد يسمى به فذلك لا ينافي كلام هذا القائل وان اراد بيان التسمية به شايع اذ ليس التناقض الا هذا المعنى الشارح فالقائل لا يسلمه كيف ولا يتبادر الذهن عند الاطلاق الا الى ما بين القضايا المتبادر من اقوى امارات الحقيقة مع قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء الفرس واللافرس ليس بتقابل التقابل الذي للنقيضين اذ لا صدق هناك ولا كذب وما نقله عن بعض المحققين لا يصير سندا على السيد المحققين فكيف يظهر به ذكره فساد كلامه جلال

دهم

وضم اليه حرف السلب حصل هناك مفهومان لا يمكن صدقهما على ذات واحدة في زمان واحد من
جهة واحدة ويمكن ارتفاعهما كما عرفت في مباحث عدول القضايا فلا يكونان متناقضين لانهما المفهومان
المتمانعان لذاتيهما اجتماعا وارتفاعا لما ذكرنا من ان مرادهم بذلك هو التناقض بين القضايا وكذا
فساد ما قيل بعد ذلك نعم ان فسر المتناقضان بالمفهومين المتنافيين لذاتيهما وادعى ان التنافي
اما في التحقق والانتفاء كما في القضايا واما في المفهوم فانه اذا قيس احدهما الى الاخر كان في نفسه اشد
بعدا عنه من جميع ما سواه كان الانسان واللاانسان الماخوذان على الوجه المذكور متناقضين وبهذا
المعنى قيل رفع كل شيء نقيضه سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء لانا قد ذكرنا انهم يسمون تقابل
السلب والايجاب مطلقا سواء كان بين المفردات او بين القضايا بالتناقض وظاهر انه لا حاجة في تسمية
معنى بلفظ الى تفسير ذلك اللفظ بمعنى اخر يساوي ذلك المعنى ويتحقق التناقض في القضايا بشرائط ثمان
يعني ان تحقق التناقض في المفردات لا يتوقف على شرط فان كل مفهوم دخل عليه حرف السلب يكون نقيضا
له من غير اشتراط في ذلك بشرط يتوقف هو عليه بخلاف التناقض في القضايا فانه لا يتحقق الا بوحدات
ثمان وحدة الموضوع ووحدة المحمول ووحدة الزمان ووحدة المكان ووحدة الشرط ووحدة الاضافة و
وحدة الجزء والكل ووحدة القوة والفعل لجواز صدق القضيتين وكذبهما عند اختلافهما في شيء منها كما في
زيد قائم وعمرو ليس بقائم او زيد كاتب وليس بنجار او زيد ضاحك نهارا وليس بضاحك ليلا او زيد جالس
في السوق وليس بجالس في الدار او الجسم مفرق للبصر بشرط كونه ابيض وليس بمفرق بشرط كونه اسود او زيد اب
لعمرو وليس باب لبكر او الزنجي اسود بعضه وليس باسود كله او الخمر مسكر بالقوة وليس بمسكر بالفعل ويصدقان
او يكذبان معا وهذا اي الاشتراط بتلك الشرائط الثمان انما هو في القضايا الشخصية اما القضايا المحصورة
فبشرائط تسع وفي بعض النسخ فبشرط تاسع اي يشترط فيها شرط تاسع وهو الاختلاف فيه اي في الحصر بان
يكون احديهما كلية والاخرى جزئية فان القضية الكلية ضد القضية الكلية على ما مر تحقيقه فيجوز مع تحقق
الشرائط الثمان كذبهما لجواز كذب الضدين كقولنا كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان والجزئيتان
صادقتان كقولنا بعض الحيوان انسان وليس بعض الحيوان بانسان وفي الموجهات بشرط عاشر وهو
الاختلاف في الجهة ايضا اختلافا بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقا ولا كذبا بل يكون احديهما صادقة والاخرى
كاذبة لانه لو لم يكن الاختلاف بالجهة لم يتحقق التناقض لصدق الممكنتين وكذب الضروريتين في مادة الامكان
مع تحقق الشرائط التسع المذكورة اذ يصدق بعض الانسان بالامكان كاتب ولا شيء من الانسان بالامكان
بكاتب ويكذب بعض الانسان بالضرورة كاتب ولا شيء من الانسان بالضرورة بكاتب ولو كان الاختلاف بالجهة
ولم يكن بالحيثية المذكورة لم يتحقق ايضا التناقض فان الممكنة والمطلقة مع تحقق الشرائط التسع المذكورة
لا يتناقضان في المادة المذكورة مع ان الممكنة والضرورية في المادة المذكورة يتناقضان بعد تحقق الشرائط
التسع المذكورة وذلك لان الاختلاف فيهما بحسب الجهة بالحيثية المذكورة وكذا المطلقة مع الدائمة في
المادة المذكورة يتناقضان لذلك والسر في ذلك ان نقيض القضية رفعها بعينها فاذا اعتبر في احدى

قوله
وفي انه لا حاجة
اقول نعم لو سلم ان اطلاق
التناقض على تقابل السلب والايجاب
مطلقا وان تقابل السلب والايجاب بين
المفردات لم يحتج الى التفسير الاخير لكن ليس كلام الشارح
الان في ذلك خلاف المشهور بل هو
مبني على اصطلاح غير مشهور و
هو التفسير الاخير
جلال قوله
من غير اشتراط
في ذلك اقول
فيه انه يشترط فيه
عدم اعتبار الموضوع
القابل له والا لكن
نقيضا بل عدم الملكة
لما صرح انه يقابل
السلب والايجاب يسمى
بالتناقض وايضا الشرائط
المعتبرة في تناقض القضايا
راجعة الى وحدة النسبة التي
هي مورد الايجاب والسلب
ومثل تلك الوحدة شرط في تناقض
المفردات لانه لا يتناقض المسكر بالقوة
واللامسكر بالفعل لا يتناقضان و
كذا الاب لزيد واللااب لعمرو الى غير
ذلك وايضا لفظ يتوقف هو عليه في قوله
بشرط يتوقف هو عليه حشو ويمكن توجيهه بان
مراده ان بيان التناقض بين المفردات لا
يحتاج الى اعتبار شرط لان الوحدة فيها ظاهرة
بخلاف التناقض بين القضايا فان ضبطه يتوقف
على اعتبار شرائط منها يعرف وحدة النسبة التي
هي مورد الايجاب والسلب فيكون مراده من
تحقق التناقض هو تحققه عند العقل وهو راجع الى
العلم به وتحقق العقل اياه وفي قوله يتوقف
هو عليه تاكيد لهذا المعنى وهو انه شرط
لتحقيق العقل ومعرفته
ويؤيد ذلك
ما سيذكره في اثناء البحث من نكتة اعتبار الوحدات
جلال

القضيتين جهة من الجهات كالضرورة والامكان والدوام والاطلاق فلا بد ان يعتبر في نقيض تلك القضية رفع تلك الجهة ولا شك ان رفع جهة من الجهات لا يكون من جنس تلك الجهة فان رفع الضرورة لا يكون ضرورة بل امكانا وبالعكس ورفع الدوام لا يكون دواما بل اطلاقا وبالعكس فعلم ان اختلاف الجهة لا بد منه في اخذ النقيضين ولان رفع الضرورة كما لا يكون ضرورة لا يكون دواما ولا اطلاقا ورفع الدوام كما لا يكون دواما لا يكون ضرورة ولا امكانا وعلى هذا القياس علم ان اختلاف الجهة على اي وجه كان لا يكفينا فان قلت اذا كان نقيض القضية رفعها بعينها فاخذ نقيض القضية ان ينفي عين ما اثبت فيها وذلك بايراد كلمة السلب على لفظها قصدا الى سلب معناه فاي حاجة في ذلك النقيض الى الاشتراط بالشرائط المذكورة والى التفصيل الذي يورده المنطقيون في تعيين نقيض نقيض قلت الامر على ما ذكرت فان القضيتين المتناقضتين يجب ان تكونا متحدتين من جميع الوجوه ولا تتغايرا الا بان في احديهما سلبا وفي الاخرى ايجابا لكن كثيرا ما يغفل عن التغاير ويظن في القضيتين انهما متناقضتان ويغلط مثلا قولنا الخمر مسكر مع قولنا الخمر ليس بمسكر يظن انهما متناقضان ويغفل عن عدم الاتحاد بينهما بحسب القوة والفعل فاشتراط الوحدات الثمان تفصيل لذلك المجمل اعني اتحاد القضيتين وعدم تغايرهما الا بالسلب والايجاب لئلا يغفل عن وجه من الوجوه التي يمكن ان يقع بها التغاير بين القضيتين وبهذا ظهر ان رد الوحدات الثمان الى الثلث اعني وحدة الموضوع والمحمول والزمان او الى اثنتين اعني الوحدتين الاوليين او الواحدة اعني وحدة النسبة كما فعل بعضهم رد لهذا التفصيل الى الاجمال وتفويت لمقصودهم واما اشتراط الاختلاف في الحصر فلما عرفت ان رفع الايجاب الكلي سلب جزئي ورفع الايجاب الجزئي سلب كلي وعلمت ايضا انه قد يغلط ويظن ان قولنا كل انسان حيوان مع قولنا لا شيء من الانسان بحيوان متناقضان لا تفاوت بينهما الا بالسلب والايجاب والحاصل ان الاشتراط بالشرائط المذكورة انما هو لرفع اللبس والصون عن الخطأ في اخذ النقيضين واما التفصيل الذي يورده المنطقيون في تعيين نقيض نقيض فغرضهم من ذلك تحصيل مفهومات القضايا عند ارتفاعها او لوازمها المساوية لها حتى يكون عندهم في المناقضات قضايا محصلة مضبوطة ويحصل استعمالها في العكوس والاقيسة والمطالب العلمية هذا وان قوله وفي الموجهات بشرط عاشر لم يرد به ان المطلقات الشخصية او المحصورة تناقض بعضها بعضا ويكفي لتحقق التناقض بينها اذا كانت شخصية الشرائط الثمان واذا كانت محصورة الشرائط التسع كما يوهم ظاهر الكلام اذ لا تناقض بين المطلقات بل اراد ان هذه الشرائط يمكن اعتبارها مع كون القضايا مطلقة لم يعتبر فيها جهة لكن تحقق التناقض بينها يتوقف على اعتبار الجهة والاختلاف فيها فكانه قال التناقض القضايا شرائط ثمان تتحقق فيها مع قطع النظر عن جهتها وشرط اخر لا يتحقق الا باعتبار الجهة فالشرائط في تناقض الشخصيات تكون تسعا وفي المحصورات عشرا ونظير ذلك اعتبارهم في الاقيسة شرائط الانتاج بحسب الكمية والكيفية على حدتها ثم اعتبارهم شرائط بحسب الجهات في المختلطات واذا قيل العدم بالملكة ثم جعل محمولا في القضايا

قوله ومن ههنا يعلم ان رد الوحدات الثمان
اقول اعتبار الوحدات الثمان لا يغني عن اعتبار وحدة النسبة واعتبار وحدتها يغني عن اعتبار الوحدات الثمان فالاولى الاقتصار على اعتبار وحدتها فتم الاشعار بان ذلك الوحدة مشروطة بتلك الوحدات الثمانية ان الوحدات الثمان لا يغني عن وحدة النسبة لان نقيضة القوة بالفعل لا رحمية لا بالفعل القضية الرحمية وان اشتملت على الوحدات الثمانية كقولك زيد اعمى اي في الخارج زيد ليس باعمى اي في الذهن لا تغاير بينهما في الموضوع والمحمول ولا في باقي الثمانية مع التفاوت في نفس النسبة فان الحكم في احديهما بالايجاب في الخارج وفي الاخرى بالسلب الا انه في الذهن وكذا المحمول الذاتي اذا اعتبر لخصوصية الحمل العرضي المعتبر كقولك الحيوان جزئي اي هو محمول ذاتي والحيوان ليس بجزئي اي بالحمل العرضي فانهما صادقان بلا اختلال

سميت القضية معدولة وزعم بعضهم ان المعدولة لابد وان يكون محمولها عدم ملكة سواء عبر عنه
بلفظ محصل كقولك زيد اعمى او جاهل او ساكت او ساكن او بلفظ معدول بان يركب كلمة السلب مع
لفظ محصل فعلى هذا يعتبر في القضية المعدولة ان يكون موضوعها مستعدا للملكة اما بحسب شخصه
او نوعه او جنسه قريبا كان او بعيدا والحق ان المعدولة ما كان محمولها مفهوما عدميا اى عدم شئ فى
نفسه سواء عبر عنه بلفظ وجودى او عدمى وسواء كان الموضوع مستعدا لذلك الشئ الذى اضيف العدم
اليه بوجه من الوجوه المذكورة او لا كما حققنا ذلك فى موضعه وهى تقابل الوجودية صدقا لا كذبا اى الموجبة
المعدولة تقابل الموجبة المحصلة صدقا فقط اذ يمتنع ان يصدق الكاتب واللاكاتب مثلا على موضوع واحد
فى وقت واحد من جهة واحدة ويجوز كذبهما معا اذ الموجبتان انما يصدقان عند وجود الموضوع فجاز
كذبهما لامكان عدم الموضوع واذا كذبتا فيصدق مقابلاهما بالضرورة وهما السالبتان مثال الموجبتين
زيد كاتب زيد لا كاتب مثال السالبتين زيد ليس بكاتب زيد ليس بلاكاتب وقد يستلزم الموضوع احد الضدين
بعينه كالثلج المستلزم للبياض او لا بعينه كالجسم المستلزم للحركة او السكون او لا يستلزم شيئا منهما عند
الخلو مطلقا بان لا يتصف بالضدين ولا بامر آخر متوسط بينهما كالشفاف الخالى عن السواد والبياض وعن كل
ما يتوسطهما من الالوان او عند الخلو عن الضدين اكثر منا لا تصاف بالوسط سواء عبر عن ذلك الوسط
باسم وجودى كالمز المتوسط بين الحلو والحامض وكالفاتر المتوسط بين الحار والبارد او بسلب الطرفين
كما يقال لا عادل ولا جائر لمن اتصف بحالة متوسطة بين العدل والجور واما قولهم الفلك لا ثقيل ولا
خفيف فلم يريدوا بسلب الطرفين هناك اثبات حالة متوسطة بين الثقل والخفة ولا يعقل للواحد ضدان
لان الاضداد وان تكثرت لا يتصور غاية الخلاف الا بين اثنين منها وهو منفى عن الاجناس ومشروط
فى الانواع باتحاد الجنس قالوا الا تضاد بين الاجناس اصلا ولا بين انواع ليست مندرجة تحت جنس
واحد وانما التضاد بين الانواع الاخيرة المندرجة تحت جنس واحد قريب كالسواد والبياض المندرجين
تحت اللون الذى هو جنسهما القريب ولا مستند لهم فى ذلك سوى الاستقراء ولما اعترض عليهم بان
الفضيلة والرذيلة ضدان مع كونهما جنسين لانواع كثيرة تحتهما وكذا الخير والشر فلا يصح القول بان لا
تضاد بين الاجناس اجابوا اولا بان الفضيلة والرذيلة ليستا ضدين بل هما عدم وملكة فان الرذيلة عدم
الفضيلة وكذا الخير والشر فان الشرية عدم الخيرية وثانيا بان تلك الامور ليست اجناسا لما تحتها فانا قد
نعقل الاشياء التى يطلق عليها الخير او الشر او الفضيلة او الرذيلة مع الذهول عن كونها خيرات او شرورا
او فضائل او رذائل فلم يثبت تضاد بين الاجناس بل بين العوارض التى يجوز ان يكون كل متضادين
منها تحت جنس واحد وجعل الجنس والفصل واحدا جواب عن دخل مقدر تقريره ان يقال ان كل واحد من
الضدين يشتمل على جنس وفصل والجنس لا يقع به تضاد لانه واحد فيهما فالتضاد انما يقع بالفصول و
الفصول لا يجب اندراجها تحت جنس واحد فلا يجب دخول الضدين تحت واحد وتقرير الجواب ان
جعل الجنس والفصل واحد فى الخارج فالموجود العينى هو بعينه جنس وفصل ولا يكون لكل منهما وجود

قوله كما يقال لا عادل ولا جائر اقول العدل هو التوسط بين الظلم والانظلام فان اريد بالجور الظلم فالمنظلم لا عادل ولا جائر لكن لا يصدق عليه انه حالة متوسطة بين الظلم والعدل الا ان يراد بالتوسط انتفاء الامرين وان اريد به المعنى الذى هو الشائع فى علم الاخلاق لم يكن الخلو عن العدل والجور فى الموضوع القابل وفيه نظر والحق ان المراد بالعدل والجور الملكتين وعلى الاشكال فى الخلو عنهما ... جلال الدين ... [illegible]

[illegible] ان يكون مراد المعترض تقييد العدم [illegible]

مغاير لوجود الآخر في الاعيان بل كون كل منهما موجودا مغايرا بالوجود للآخر انّما هو باعتبار العقل فالتضاد بالحقيقة عارض للانواع المحصّلة في الخارج لا للفصول الموجودة بالاعتبار لانّ التضاد انّما هو في الامور الموجودة في الاعيان لا في الامور الاعتبارية هذا ما قيل في توجيه هذا المقام اقول فيه نظر لانّ التضاد كثيرا ما يكون بين الامور الاعتبارية كمفهومي الجنسية والفصلية فانّهما متضادان مع انّهما من ثواني المعقولات بل بين الامور العدمية اعني ما يكون العدم جزء لمفهومها كما مرّ من مثال عدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير ولو سلّم انّ التضاد لا يكون الّا بين الامور الموجودة في الاعيان فلا شك انّ وجود النوع في الاعيان انّما هو بمعنى انّ في الاعيان امرا يطابقه ويحاذيه على ما تقرّر من معنى وجود الطبايع في الاعيان وكلّ من الجنس والفصل ايضا بهذا المعنى موجود في الاعيان واعلم انّ هذه الاحكام انّما هو للتضاد الحقيقي لا للمشهوري ولم يتعرض ههنا من اقسام التقابل للاضافة ولم يبيّن احوالها لانّ بحث الاضافة يجيء مفصّلا في مباحث الاعراض

الفصل الثالث في العلة والمعلول

كل شيء يصدر عنه امر امّا بالاستقلال او بالانضمام فانّه علة لذلك الامر والامر معلول له هذا التعريف انّما يصدق على العلة الفاعلية امّا وحدها او ماخوذة مع غيرها ولا يصدق على غيرها من العلل اذ لا صدور عن شيء منها فانّها غير مؤثّرة فلا يصحّ تقسيم العلة بهذا المعنى الى الاقسام الاربعة بقوله وهي فاعلية ومادية وصورية وغائية فالصواب ان يقال العلة ما يحتاج اليه امر في وجوده ثمّ المحتاج اليه امّا جزء للمحتاج او خارج عنه والاول امّا ان يكون به الشيء بالفعل كالهيئة للسرير فهو الصورة لا يقال صورة السيف قد تحصل في الخشب مع انّ السيف ليس حاصلا بالفعل لانّا نقول الصورة السيفية المعيّنة اذا حصلت بشخصها حصل السيف بالفعل قطعا وليست الحاصلة في الخشب عين تلك الصورة بل فرد آخر من نوعها هكذا قيل واقول فيه نظر لانّه لمّا تحقّق ههنا فرد من نوع صورة السيف وجب ان يتحقق فرد من نوع السيف ولمّا لم يتحقق فرد السيف بالفعل علمنا انّ صورة السيف لم تتحقق ههنا فالصواب في الجواب ان يقال لا نسلّم انّ صورة السيف تحصل في الخشب وامّا ان يكون الشيء به بالقوة كالخشب للسرير فهو المادة وليس المراد بالعلة المادية والصورية ما يخصّ الاجسام من المادة والصورة الجوهريتين بل ما يعمّهما وغيرهما من الجواهر والاعراض التي يوجد بهما امر بالفعل او بالقوة وهاتان العلتان للمهية داخلتان في قوامها كما انّهما علتان للوجود ايضا لتوقفه عليهما فتختصّان باسم علة المهية تمييزا لهما عن الباقيتين المشاركتين ايّاهما في علية الوجود والثاني اعني ما يكون خارجا امّا ما منه الشيء كالنجار للسرير وهو الفاعل والمؤثر وامّا ما لاجله الشيء كالجلوس على السرير له وهو العلة الغائية وهاتان العلتان اعني الفاعل والغاية تختصّان باسم علة الوجود لتوقفه عليهما دون المهية والمادة والصورة لا توجدان الّا للمركب والغاية لا يكون الّا للفاعل بالاختيار فانّ الموجب لا يكون لفعله غاية وان جاز ان يكون لفعله حكمة وفائدة وقد يسمّى فائدة فعل الموجب غاية تشبيها لها بالغاية الحقيقية التي هي علة غائية للفعل وغرض مقصود للفاعل والغاية انّما تكون علة بحسب وجودها الذهني

في الجواب ان نوع الصورة المذكورة انما هو علة صورية لما هو اعم من نوع السيف وما يشاكله كالسيف الخشبي فانه معلول اعم ذلك الامر الاعم لا يتخلف عنه واما العلة الصورية لنوع السيف فهو اخص من نوع الصورة المذكورة كما تبين في توجيه عبارة الشرح واعلم ان هذا الجواب لعله تسليم ان صورة السيف هو نوع لشكل او غيره مما يوجد في الخشب اما لو قيل صورته ما هو مبدأ الآثار المختصة به وذلك لا يوجد في الخشب اندفع السؤال من غير كلفة
ملا جلال
ره

واما بحسب وجودها الخارجي فهي معلولة لمعلولها لترتبها عليه وتاخرها عنه في الوجود فلها اعني الغاية علاقتا العلية والمعلولية بالقياس الى شيء واحد لكن بحسب وجوديها الذهني والخارجي وليفسر جميع ما يحتاج اليه الشيء بمعنى ان لا يبقى هناك امر اخر يحتاج اليه لا بمعنى ان تكون مركبة من عدة امور البتة علة تامة وانما فسرنا الجميع بما فسرنا لما مر من ان العلة التامة قد تكون هي الفاعلية وحدها كما في البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر في تاثيره ولا تصور مانع لا يقال لا بد من اعتبار امكان المعلول مع العلة فالتركيب لازم لانا نقول علة الاحتياج الى الفاعل هو الامكان فالشيء ما لم يعتبر متصفا بالامكان لم يطلب له علة فالامكان ماخوذ في جانب المعلول فانا ناخذ شيئا ممكنا ثم نطلب له علة ولا شك انه مع ذلك لا يعتبر امكانه مع الفاعل مرة اخرى هكذا قيل واقول فيه نظر لان كلا من الجزء الصوري والمادي مع انه جزء من المعلول جزء من العلة التامة ايضا فلو كان الامكان جزءا من العلة التامة مع كونه صفة للمعلول ومعتبرا فيه لم يلزم محذور وايضا لما كان الامكان من شرائط التاثير فلا يوجد مؤثر بلا اشتراط امر في تاثيره وانت خبير بان المعلول اذا كان مركبا فجميع اجزائه التي هي عينه يكون جزءا من علته التامة والجزء لا يكون محتاجا الى الكل بل الامر بالعكس فاطلاق لفظة العلة عليها غير صحيح اللهم الا ان يقال ذلك اصطلاح اخر وليس مبنيا على كونها علة بالمعنى المذكور اعني المحتاج اليه فيل اذا كانت العلة التامة جميع ما يحتاج اليه الشيء ومن جملته عدم المانع فيلزم ان يكون العلة التامة للشيء معدومة ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء وهو باطل لان امتناع تاثير المعدوم في الموجود ضروري وايضا يلزم انسداد باب اثبات الصانع والجواب ان المؤثر في الوجود هو الفاعل فقط وعدم المانع مما يتوقف تاثيره عليه وليس مؤثرا فيه وبديهة العقل وان تجوز ان يكون العدم مؤثرا في الوجود لكن تجوز ان يتوقف عليه تاثير المؤثر في الوجود فلا اشكال في استناد المعلول الى فاعل موجود مؤثر مشروط في تاثيره باقتران امور عدمية معه فلا يلزم تاثير المعدوم في الموجود ولا ينسد باب اثبات الصانع لان وجود الممكن يحتاج الى مؤثر موجود وان كان مقرونا بشرائط عدمية وقد يجاب بان عدم المانع كاشف عن امر وجودي هو المحتاج اليه كعدم الباب المانع للدخول فانه كاشف عن وجود فضاء له قوام يمكن النفوذ فيه وكعدم العمود المانع لسقوط السقف فانه كاشف عن وجود مسافة يمكن تحرك السقف فيها الا ان الشرط الوجودي ربما لا يعلم الا بلازم عدمي فعبر عنه بذلك فيسبق الى الاوهام ان ذلك الامر العدمي هو المحتاج اليه ولا يخفى ان ذلك تكلف بل هو خلاف الواقع لان مدخلية الشيء في وجود اخر اما ان يكون بحسب وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة فيجب ان يكون موجودا واما بحسب عدمه فقط كالمانع فيجب ان يكون معدوما واما بحسب وجوده وعدمه معا كالمعد اذ لا بد من عدمه الطاري على وجوده فيجب ان يوجد اولا ثم يعدم واعترض على حصر العلل في الاربع بالشرط مثل الموضوع كالثوب للصباغ والالة كالقدوم للنجار والمعاون كالمعين للنشار والوقت كالصيف للذي يصبغ الاديم والداعي الذي ليس بغاية كالجوع للاكل وبعدم المانع مثل زوال الرطوبة للاحراق وبالمعد مثل الحركة في المسافة للوصول الى المقصد لان كلا منها علة لكونه محتاجا اليه وخارج

قوله
اقول فيه نظر
اقول معنى كلام المجيب
ان المراد من العلة الاحتياج للممكن
في وجوده اليه فالاحتياج والامكان وما
يساويهما موصوفة اولا ومعبر بها عنه بها
السطر فيشار بالذهن من هذه العبارة الى احد اجزاء الاشياء
[illegible]
علة اي علة كثيرة
وان لم يكن علة واحدة فلا
يلزم منه ان لا يتوقف المعلول على الكل
واحد من تلك الاحاد يتوقف واحد على جميعها
موقوفات متعددة وعلى هذا يكون مجموع المادة والصورة
اثنين من افراد علة لا فرد واحد ايضا ولا يلزم
منه كون الشيء عين الكثير من احاد
علة ولا يتردد فيه جهة
والنهي في جميع
المركبات انما هو كونه عين الامور وواحد من علته
هو الكثير الذي لا يكون جميع اجزائه واما ما يبقى من انه لا بد
في المقسم من اعتبار الوحدة الحقيقية لجميع الاقسام
نعبر به على اطلاقه خصوصا في شذ
تقسيم المرتبة الى الواحد
والكثير فان
مجموع القسمين ليس واحدا من القسم الاخير

عن المعلول مع انه ليس مما منه الشيء ولا مما لاجله الشيء واجيب بانها بالحقيقة من تتمة العلل المادية لان القابل انما يكون قابلا بالفعل معها وقد يجعل من تتمة العلل الفاعلية لان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية والتاثير ولا يكون كذلك الا باستجماع الشرائط وارتفاع الموانع ومنهم من جعل الادوات من تتمة الفاعل وما عداها من تتمة المادة ورد بانا سلمنا ان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية وبالمادة هو القابل بالفعل لكن كل ما ذكرنا يحتاج اليه المعلول ولا يصدق عليه انه جزء للمعلول ومما منه ولا مما لاجله ولا نعني بعدم الحصر في الاقسام الا وجود شيء يصدق عليه المقسم ولا يصدق عليه شيء من الاقسام ويمكن دفعه بان المراد ان المعلول يحتاج اولا الى القابل بالفعل والفاعل بالاستقلال واحتياجه الى ما ذكرنا انما هو ثانيا وبواسطة احتياجهما اليها فيكون تلك المذكورات من العلل بالواسطة والمقسم هو علة الشيء بلا واسطة اقول لكن يبقى شيء وهو انه كان يجب ان يجعل العلة الغائية من تتمة الفاعل لانهم قالوا ان الغاية مؤثرة في مؤثرية الفاعل فانهم قسموا الخارج عن الشيء الى ما يكون مؤثرا في وجوده وهو الفاعل والى ما يكون مؤثرا في مؤثرية المؤثر فيه وهو الغاية ومنهم من خمس القسمة وجعل هذه المذكورات شروطا ولك ان تقول في تفصيل اقسام العلة ما يتوقف عليه وجود الشيء اما جزء له او خارج عنه والثاني اما ما منه الوجود او ما لاجله او لا هذا ولا ذاك وح اما ان يكون وجوده موقوفا عليه وهو الشرط او عدمه وهو المانع او كلاهما وهو المعد ومنهم من قال الجزء اما ان يكون جزءا عقليا وهو الجنس والفصل او جزءا خارجيا وهو المادة والصورة ولا حاجة الى ذلك لان الكلام فيما يتوقف عليه الوجود الخارجي وحيث يذكر لفظ العلة مطلقا يراد به الفاعلية ويذكر البواقي باوصافها او باسماء اخرى كما يقال للمهية جزء وركن ويقال للمادية مادة وطينة ويقال للغائية غاية وغرض فالفاعل مبدء التاثير وعند وجوده بجميع جهات التاثير يجب وجود المعلول يعني عند وجود الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه تاثيره ويسمى علة مستقلة وتامة ايضا يجب وجود المعلول والا فلنفرض وجوده معه في زمان وعدمه معه في زمان اخر فوجوده في ذلك الزمان ان كان لامر لم يوجد في الزمان الاخر لم يكن مستجمعا ما فرضناه مستجمعا وان لم يكن لامر لزم ترجح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح لان الترجح الحاصل من الفاعل مشترك بين الزمانين وبهذا يندفع ما يقال من انه لم لا يكون هذا ترجيحا بلا مرجح من المختار وانه جائز عند بعضهم انما المستحيل اتفاقا هو الترجح بلا مرجح لانا نفرض ان ارادته او تعلقها لكونه من شرائط التاثير موجود في الزمانين معا فلا بد من مرجح مخصوص باحد الزمانين فيكون وقوع الوجود في احدهما دون الاخر ترجحا بلا مرجح وانه باطل بديهة واتفاقا كما ذكره ولا يجب مقارنة العدم اي لا يجب ان يكون وجود العلة المستقلة مقارنا لعدم المعلول لما عرفت من جواز استناد القديم الى المؤثر اقول وانت خبير ان المتبادر من هذه العبارة ان وجود العلة المستقلة يجوز ان يقارن عدم المعلول لكن ذلك باطل لما تبين من انه يجب وجود المعلول عند وجود العلة لا يقال يجوز المعلول عند وجود العلة اعم من ان يكون وجود العلة مقارنا لوجود المعلول او يكون مستعقبا له لانا نقول لما وجد الفاعل بجميع ما يتوقف عليه تاثيره فاما ان يوجد المعلول مقارنا لوجود فاعله او بعده بزمان فان

قوله
اما ان يكون
وجوده موقوفا عليه اقول
هذا التقسيم لبيان المعدات فقط
لا يجب اجتماعها مع المعلول ولا انتفاؤها
[illegible]

كان

كان الاوّل ثبت ما ادّعينا وان كان الثانى فلا شك ان هذا الزمان منقسم ويمكن وجود المعلول فى بعض اجزائه اذ لا سبيل الى امتناعه بعد تمام العلة ووجوده بعد هذا الزمان مع امكانه قبله ترجح بلا مرجح بل نقول وجوده مقارنا لوجود فاعله ممكن فوجوده بعد وجود فاعله ترجح بلا مرجح لا يق وجوده مقارنا لوجود فاعله ايض ترجح بلا مرجح لامكان وجوده بعده لانا نختار ان وجوده بعد وجود الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه تاثيره بزمان مح بل يجب مقارنتهما وعكس هذا يعنى ان يكون وجوده مقارنا محالا اويجب تاخره عنه غير معقول فان قيل لو صح هذا لما جاز استناد الحادث الى القديم لتاخره عنه بزمان قلنا من جملة ما يتوقف عليه تاثير القديم فى الحادث شرط حادث يقارن الاثر الحادث كتعلق الارادة عندنا او الحركات والاوضاع عند الفلاسفة فيكون التقدم بالزمان لذات الفاعل ولا نزاع فيه لا للفاعل المستجمع لجميع جهات التاثير فان قيل الضرورة قاضية بان ايجاد العلة للمعلول لا يكون الا بعد وجودها ووجود المعلول اما مقارن للايجاد او متاخر عنه فيكون متاخرا عن وجود العلة قلنا كون الايجاد بعد وجود العلة المستجمعة لجميع ما يتوقف عليه التاثير بعدية زمانية مم ولا يجوز بقاء المعلول بعده اى بعد الفاعل يعنى اذا انعدم الفاعل يجب انعدام المعلول وهذا الحكم مشترك بين الفاعل وسائر العلل الناقصة غير المعد من المادة والصورة والشرط وعدم المانع والى هذا اشار بقوله وان جاز فى المعد اما المادة والصورة فلا شبهة فى ان المعلول لا يبقى بعدهما لانتفاء الكل بانتفاء جزئه بديهة واما الفاعل والشرط وعدم المانع فلا يبقى ايض المعلول بعدها لان الامكان متحقق فى جميع الازمنة فوجب ان يتحقق معلوله الذى هو الحاجة الى المؤثر فى جميع الازمنة ايض فيكون المعلول فى جميع الاوقات محتاجا الى ذات المؤثر وما يتوقف عليه تاثيره من وجود الشرط وعدم المانع فاذا زال الشئ منها فى وقت فقد زال ما يحتاج اليه وجود المعلول فى ذلك الوقت فيزول وجوده ايض فيه لامتناع تحقق المحتاج بدون المحتاج اليه والا لم يكن محتاجا اليه واما المعد فلما كان احتياج المعلول اليه من حيث عدمه الطارى على وجوده فبعدمه الطارى يتحقق تمام العلة فلا يكون زوال المعد مقتضيا لزوال المعلول بل مفضيا الى وجوده فان قلت على ما ذكرت يجب انعدام المعد حال وجود المعلول وعبارة المصنف يدل على عدم الوجوب قلت لعله اراد بالجواز الامكان العام ولا منافاة بينه وبين الوجوب وانما اختار ذكر الجواز رعاية لمقابلة اللاجواز اقول هكذا قيل وفيه نظر لان هذا الكلام انما يصح ان لو قال بجواز انعدام المعد حال وجود المعلول وليس كذلك بل انما استفيد هذا الجواز من بقاء المعلول بعد المعد حتى لو قال بدل قوله وان جاز فى المعد وان وجب فى المعد يعنى وان وجب بقاء المعلول بعد المعد لاستفيد ذلك المعنى بعينه نعم لو قيل يجب وجود المعلول بعد المعد لان العلة انما تتم بانعدامه فكان حق العبارة ان يق وان وجب فى المعد دون وان جاز كان الجواب ما ذكره وزعم بعضهم ان المعد البعيد يجب انعدامه ليحصل المعد القريب فلا يجوز ان يجامع وجود المعلول بخلاف المعد القريب فانه يجوز ان يجامعه والصواب ان المعد سواء كان قريبا او بعيدا لا يجوز ان يجامع المعلول لان المعد ملزوم لاستعداد وجود المعلول على تفاوت مراتب الاستعدادات وشئ من مراتبها لا يجوز

ان

قوله اذ لا سبيل الى امتناعه اقول اذ لو امتنع بعد تمامها الى ان ينقضى زمان فيوجد لم يكن ما فرضنا علة تامة علة تامة لتوقف المعلول على امر اخر كانقضاء الزمان او ايقاع بشرط جلال دوانى

قوله بل نقول وجوده مقارنا لوجود فاعله ممكن اقول اى [illegible]

[illegible]

قوله نعم لو قيل يجب وجود المعلول اقول فيه بحث اذ لو قال ان وجوب وجود المعلول بعد المعد لا يستلزم وجوب بقائه بعده مكابرة والمصنف لم يقصد ان جاز فى المعد وجود المعلول بعده حتى يرد عليه ان حق العبارة وان وجب بل قال وان جاز بقاء المعلول بعد المعد وذلك لا ينافى وجوب وجوده بعده واما ثانيا فبعد التنزل عن هذا وجوب المعلول انما هو بعد المعد القريب لا بعد المعد مطلقا [illegible]

[illegible] كالقرب بالنسبة الى المعلول فمن وجوب انعدام البعيد بعد المعد القريب فالقول بوجوب انعدام البعيد بحصول القريب وجواز اجتماع القريب مع المعلول تحكم بحث جلال ره

ان يجامع وجوده بالفعل لان الاستعداد هو القوة المنافية للفعل فكذا ملزومه ايضا لا يجوز ان يجامعه
واعترض بان هذا الدليل يوجب احتياج المعلول في جميع اوقاته الى علة ما لا الى العلة الموجدة له اولا حتى
ينعدم بانعدامها ومن الجائز ان يكون لمعلول واحد علتان مستقلتان على البدل فاذا وجدت احديهما
ثم انعدمت فوجدت الاخرى في زمان انعدام الاولى فوجد المعلول فيه فلا يلزم انعدامه بانعدام علته المستقلة
والبرهان انما قام على امتناع اجتماع علتين مستقلتين معا لا على البدل وكذا لا يلزم من عدم الشرط عدم
المعلول لجواز ان يقوم مقامه شرط اخر واجيب بانه لا استحالة في ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان
على سبيل البدل ممتنعتا الاجتماع بان يكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت هي ابتداء وجد ذلك المعلول
الشخصي واما ان يوجد احدى تينك العلتين فيوجد المعلول ثم تنعدم هذه العلة وتوجد الاخرى فهو مستحيل لان
المعلول الشخصي ان انعدم بانعدام الاولى ثم وجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم ينعدم كان اصل
الوجود حاصلا له بايجاد الاولى ولما كانت الاخرى علة مستقلة وجب ان تكون علة مفيدة للمعلول اصل
الوجود ايضا فيلزم تحصيل الحاصل ولا يمكن ان يقال انها تفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى اذ يلزم ان لا
يكون علة مستقلة والمقدر خلافه فظهر ان المستقلتين المذكورتين يجب ان يكونا بحيث اذا وجدت احديهما
استحال وجود الاخرى بعدها وان امكن ان توجد بدل الاولى ابتداء فان قلت ما ذكرته انما يتم في تعدد
العلة الفاعلية اذ لا بد لكل واحد من الفاعليتين من تاثير دون تعدد الشرط مع وحدة الفاعل اذ جاز ان
يتوقف تاثيره على احدهما لا بعينه قلت اذا توقف تاثيره على احدهما لا بعينه لم يكن خصوص شيء منهما شرطا
فلا تعدد في الشرط وان توقف تاثيره على احدهما بخصوصه زال بزواله ويكون تاثير المشروط بخصوصية
الاخر تاثيرا اخر ويتم ما ذكرناه بلا شبهة وكذا الحال في عدم المانع من التاثير فانه اذا كان المانع مركبا من امرين
مثلا انتفى بانتفاء احدهما لا بعينه فلا تعدد في عدم المانع واذا كان التاثير متوقفا على خصوصية احد
العدمين زال بزوال ذلك العدم ويكون التاثير المتوقف على خصوصية العدم الاخر تاثيرا اخر انتهى كلامه
اقول فيه نظر اما اولا فلانا نختار ان المعلول لم ينعدم بانعدام العلة الاولى بل ان انعدام العلة الاولى وجد
علة ثانية واستمر وجود المعلول بهذا السبب قوله وان لم ينعدم كان اصل الوجود حاصلا له قلنا ان اراد
باصل الوجود الوجود الحاصل للمعلول في الزمان السابق نختار ان العلة الثانية لا تفيده واستقلالها لا
يقتضي ذلك وان اراد باصل الوجود نفس الوجود اعم من ان يكون في الزمان السابق وغيره نختار انها
تفيد وجود المعلول ولكن في الزمان الذي هو زمان وجود العلة الثانية قوله يلزم تحصيل الحاصل قلنا
مم فان وجود المعلول في زمان وجود العلة الثانية الذي هو اثر العلة الثانية غير الوجود في الزمان السابق
الذي هو اثر العلة الاولى لا يقال فعلى هذا يكون فائدة العلة الثانية وجود المعلول في الزمان الثاني بل استمرار
وجوده ولا معنى للبقاء الا هذا فالعلة الثانية تفيد بقاء وجود المعلول الحاصل بالعلة الاولى فلم تكن مستقلة
لانا نقول العلة الثانية تفيد نفس الوجود من غير اشتراط ان يكون في الزمان الثاني او الاول لكنها لما وجدت
العلة الثانية في ان انعدام العلة الاولى بحيث لم يتخلل بين زماني وجودي العلتين زمان اخر لزم استمراره

وجود المع وصار باقيا وذلك لاينافي استقلال العلة واما ثانيا فلانا نقول يجوز ان يكون لمعلول واحد علتان تفيد احديهما اصل الوجود وفي ان انعدامها توجد علة اخرى تفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى قوله يلزم ان لايكون العلة الاخرى مستقلة قلنا لانسلم كونهما مستقلة اذ المط ان يثبت جواز بقاء المعلول بعد انعدام علته باى وجه كان واما ثالثا فلان هذا الدليل مبنى على امتناع اعادة المعدوم وذلك لم يثبت كما عرفت لكنه لو قال بدل قوله ان انعدم المعلول بانعدام الاولى ثم وجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم ان انعدم بانعدام الاولى ثبت ما ادعيناه سقط عنه هذا الاعتراض واما رابعا فلان قوله اذا توقف تاثيره على احدهما لابعينه لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وان توقف تاثيره على احدهما بخصوصه زال بزواله ويكون لتاثير المشروط بخصوصية الاخر تاثيرا اخر لو تم لدل على استحالة ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان مط وقد سبق انه لا استحالة في ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان على سبيل البدل ممتنعتا الاجتماع بان يكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت هي ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصي فانا نقول وجود المعلول اما ان يتوقف على احديهما لابعينها فلا يكون خصوص شيء منهما علة فلا تعدد في العلة واما ان يتوقف على احديهما بخصوصها فيمتنع ان يوجد المعلول الا بوجودها فلا يكون الاخرى علة هف والحل منع المقدمة القائلة اذا لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وما يظن من ان البناء يبقى بعد البناء فالمعلول يبقى بعد علته فقد عرفت ان سببه الجهل بما هو علة حقيقة وكذا ما يقال ان الاب له مدخل في وجود الابن فهو اما فاعل لوجوده او شرط له مع ان الابن يبقى بعد الاب وكذا النار علة فاعلية او شرط لسخونة الماء المسخن بها مع بقاء السخونة بعدها فبطل ما ادعيتموه من ان المعلول لايجوز ان يبقى بعد العلة فان الاب بارادة مخصوصة وحركة معينة علة فاعلية او شرطية بل العلة التامة لحركة المني وحركة المني علة معدة لحصوله في الرحم ثم حصوله فيه زمانا مع امور يتجدد هناك علة لاستعداده لقبول الصورة الانسانية فيفيض عليه تلك الصورة من المبدء الفياض فتصويره انسانا وبقاؤه انسانا له علة اخرى غير الاب فلذلك جاز بقاؤه بعده وكذا النار المجاورة للماء معدة له لقبول السخونة فيفيض السخونة عليها من المبدء ومع وحدته يتحد المعلول الفاعل اذا كان واحدا فذاته ولم يكن له صفة ولم يكن فعله مشروطا بامر لم يجز عند الحكماء ان يصدر عنه اكثر من واحد خلافا لاكثر المتكلمين وقد يتوهم ان عدم جواز ذلك في الموجب بالذات وجوازه في الفاعل المختار كلاهما متفق عليه وانما النزاع بينهم في ان المبدء الاول موجب او مختار والحق ان الفاعل اذا تعدد ارادته او تعلقها على ما ذهب اليه المتكلمون كان خارجا عما نحن بصدده اذ فيه كثرة باعتبار تعدد ارادته او تعلقها فلا يكون واحدا من كل الوجوه فان تصور ان لايكون فيه تعدد بوجه كان داخلا فيه ومتنازعا فيه ايضا احتج الحكماء بوجوه الاول لو كان للواحد الحقيقي مصدر الامرين كانت مصدريته هذا غير مصدريته ذاك فان كان كل واحد منهما نفس الواحد الحقيقي كان لامر واحد حقيقتان مختلفتان وان دخل فيه واحد منهما لزم تركبه فلم يكن واحدا ما فرضناه واحدا وان خرجا او خرج احدهما وكان الاخر عينا لزم التسلسل في الخارج لان المصدرية الخارجية لايمكن ان يستند الى غير الواحد الحقيقي والا لم يكن هو

قوله واما ان يتوقف على احديهما بخصوصها فيمتنع ان يوجد اقول المستدل انما ابطل هذا الشق بما ذكره من استلزامه اعادة المعدوم او كون ما فرض علة مستقلة وظاهر ان هذا المحذور لا يلزم في هذه الصورة فلا يتم النقض بل لا يتم دليله في نفسه ايضا اذ له ان يمنع ان توقفه على احديهما بخصوصها يستلزم امتناع وجوده بدونها وذلك لانه لو اعتبر في التوقف ان لا يمكن وجود الموقوف الا بسبب وجود الموقوف عليه لم يكن قولهم لايجوز وجود المعلول بدون علته بعلة اخرى من الف تمر بديهية اذ محصله ان ما لايمكن وجود المعلول بدونه لايكون وجود المعلول بدونه بل لا معنى للتوقف الا الا المقتضي للتاخر الذي هو مدلول الفاء التعقيبية اعني الاستتباع و امتناع استتباع سببين معينين لشيء واحد على سبيل التعاقب او التبادل غير بين بل يحتاج الى الدليل وقد انتهى نظر المستدل في ابطال الاول بما ذكره من البين واما الثاني فلم يتم عنده عليه دليل فاندفع عنه هذا الايراد نعم يبقى بعض المناقشات في دليله علاجا

قوله فان تصور ان لايكون فيه تعدد داخل الايرى ان الحكماء يعترفون بان المبدء الاول مختار مع انه لا يصدر عنه عندهم اولا الا الواحد لعدم تعدد الجهات فيه وكون الاختيار عندهم ليس بمعنى صحة الفعل والترك بل بمعنى كونه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل المختار م

وان بهذا يستدل ل وقوع احد المقدمين غير مؤثر في المقصود وهو جواز صدور الكثير عنه وعدم جوازه كما لا يخفى علي عاقل

١٣٠

دهدلو

وحده مصدرا والمقدّر خلافه فيكون الواحد الحقيقي مصدرا لتلك المصدرية وننقل الكلام الى مصدرية المصدرية حتى تتسلسل واجيب تارة بالنقض وتقريره انه لو تمّ هذا الدليل لزم مفسدة فانّا نقول لو صدر عن الواحد الحقيقي شيء فمصدريته لذلك الشيء امر مغاير له لكونه نسبة بينه وبين غيره فهو اما داخل فيه فيلزم تركّبه او خارج عنه معلول له لما مرّ آنفا وننقل الكلام الى مصدريته حتى يتسلسل اذ نقول كان الصادر هناك شيئين احدهما ذلك الشيء الصادر عن الواحد والثاني مصدريته لذلك الشيء لا شيء واحد وهو مناف لما ادّعيتم من اتحاد المعلول عند اتحاد العلة وتارة بالحلّ وهو ان المصدرية امر اعتباري فتستغني عن المصدر قيل لا بدّ ان يكون للعلة خصوصية مع المعلول باعتبارها يصدر عنها معلولها المعين لا يكون لها تلك الخصوصية مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول اولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور صدوره عنها فاذا فرضنا مثلا ان الماء يصدر عنه البرودة فلا بدّ ان يكون له مع البرودة خصوصية لا يكون له مع غيرها وبسبب ذلك يتعين صدور البرودة عنه دون الحرارة وغيرها وفي الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدر فتكون موجودة قطعا ومتقدّمة على المعلول جزما فيعبرون عن تلك الخصوصية بالمصدرية تارة وبالصدور اخرى وبكون العلة بحيث يجب عنها المعلول مرة ثالثة وذلك لضيق العبارة عما هو المقصود في هذا المقام حتى ان الخصوصية ايضا يتجه عليها الاشكال بانها اضافية لكن لم يقصد بها مفهومها الاضافي بل اريد امر مخصوص له ارتباط وتعلق واختصاص بالمعلول المخصوص لا يكون له مع ذلك غيره ويصحح اطلاق هذه الالفاظ على ذلك المعنى المراد بطريق التجوّز بما لا ينكر فاندفع المنع وهو ظاهر والنقض ايضا فان المعلول اذا كان واحدا يكون مصدريته بالمعنى المذكور عين ذات المصدر بخلاف ما اذا تعدد المعلول فانه يتحقق ح مصدريتان متغايرتان لا يمكن ان يكون كلتاهما عين ذات المصدر لما مرّ آنفا ولا ان يكون واحدة منهما داخلة فيلزم كون احدهما الا اقل خارجا معلولا له ويتم الكلام الخ واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة من جميع الجهات خصوصية مع امور متعددة متشاركة في جهة واحدة او غير متشاركة فيها لا يكون تلك الخصوصية لها مع غير تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور باسرها لا بعضها دون بعض ولو سلم انه لا بدّ من خصوصية مع كل صادر معين فلا نم انها موجودة قوله وفي الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدر فتكون موجودة قطعا قلنا ان اراد بالمصدر الفاعل فلا نم ان الخصوصية المذكورة يجب ان تكون في الحقيقة فاعلة حتى يلزم وجودها لجواز ان يكون فاعل واحد مع امر عدمي له خصوصية مع معلول معين ومع امر عدمي آخر له خصوصية مع معلول آخر فلا يكون الخصوصية هي الفاعل بل المجموع المأخوذ منه ومن غيره وان اراد بالمصدر ما له مدخل في الصدور سلّمنا ان الخصوصية مصدر لكن لا نم ان المصدر بهذا المعنى يجب ان يكون موجودا لان اثبات المطلق ليس متوقفا على وجود الخصوصية بل يكفيه تقدّمها على المعلول اذ يلزم ح تكثر في الواحد الحقيقي ولو بالاعتبار لانا نقول لو اوجب تعدد الامور العدمية تكثرا في الواحد الحقيقي لزم ان لا يمكن سلب اشياء كثيرة عن شيء واحد من جميع الوجوه لاستلزامه تكثرا فيه لكنه باطل لان جميع ما يباينه مسلوب عنه بالضرورة وما يقال من ان سلب شيء عن شيء امر عقلي لا يتحقق في العقل الا بعد تعقل مسلوب ومسلوب عنه يتقدّم ما نانه

قوله وتارة بالحل وهو ان المصدرية امر اعتباري الخ جبرا بنه

لا فرق بين الخارجي والاعتباري في ان الاثنينية بها يجب بنفس الامر مستندة على ... ان ابي المصدرية امر اعتباري فلا يجب ... فتقطع بانقطاع الاعتبار ملا حلال بخلاف ما اذا تعدد المعلول فانه ...

اقول للخصم ان يقول المغايرة انما هي المصدرية الاضافية واما المعنى الذي ذكرتم انه هو المصدر بالحقيقة وهو الامر الحقيقي فلا نم تغايره بل هو اول المسئلة الرئيس الكلام الى ان صدور الامرين يجوز ان يكون واحدا فقولكم لو تحقق المعلول لتحقق مصدريتان متغايرتان بعد تفسير المصدرية بالمعنى الحقيقي الذي هو المصدر يكون في معنى قولنا لو تعدد المعلول الصادر من مصدر واحد لتحقق مصدران متغايران وهو تمام المطلوب هو مصادرة ثم انكم قلتم ان علمه تعالى وقدرته وارادته مع اختلاف مفهوماتها عين ذاته ولم يريدوا به كون كل منها عين حقيقته بل اراد تم ان ذاته تعالى باعتبار انه امر مجرد عن المادة ولواحقها علم وباعتبار انه مبدء للممكنات قدرة وباعتبار انه كاف في التخصيص ارادة من غير ان يستلزم تركيبا في ذاته فلم لا يجوز ان يكون المصدريتان عين ذات بهذا المعنى فلا يلزم محذور والتحقيق سيجيء ملا جلال

قوله واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة اقول سياق الكلام انه منع للمقدمة القائلة بانه لا بدّ ان يكون للعلة خصوصية مع المعلول لا يكون لها تلك الخصوصية مع غيره وحاصله انه يجوز ان يكون تلك ...

[illegible]

تعدد المعلول فانه يتحقق ح مصدريتان متغايرتان اذ حاصله منع مغايرة المصدريتين ويرد عليه ان المذكور في جواب النقض في قوة المنع اذ النقض منع فايراد المنع في مقابلة المذكور جواب غير موجه ملا جلال

١٢١

ولا يكفيه ثبوت المسلوب عنه وحده فح لا يكون الواحد الحقيقي من حيث هو واحد حقيقي مسلوبا عنه
اشياء كثيرة فمدفوع بان الواحد الحقيقي كالواجب تعالى متصف في حد نفسه في الخارج بالسلوب
الاضافات وان لم تكن متحققة في الخارج ولا يتوقف ذلك الاتصاف على تعقل المسلوب عنه والمسلو
وانما المتوقف على تعقلها هو العلم بالاتصاف لا نفس الاتصاف الثاني لو جاز صدور الكثير عن
الواحد لما كان تعدد الاثر مستلزما لتعدد المؤثر فلم يصح الاستدلال منه عليه لكن مثل هذا الاستدلال مركوز
في العقول فانا لما راينا ان الماء يوجب البرودة والنار توجب السخونة قطعنا بان طبيعة النار غير طبيعة
الماء فظهر انه كلما تعدد المع تعدد العلة وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما اتحدت العلة اتحد المع
وهو المط والجواب ان الاستدلال على تغاير طبيعتي النار والماء انما هو بالتخلف لا بالتعدد فانا لما
راينا نارا ولا برد معها كما كان مع الماء ورايناماء ولا حر معه كما كان مع النار علمنا بتخلف اثر كل منهما
عن الاخر انهما متغايران فلو راينا اثارا متعددة بلا تخلف لم يمكن لنا الاستدلال بها على تعدد المؤثر
بل هذا هو المتنازع فيه الثالث لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامرين كا و ب مثلا كان مصدرا لا و لما
ليس ا لان ب ليس ا فيلزم اجتماع النقيضين والجواب ان نقيض صدور ا هو لا صدور ا لا صدور لا ا
اعني صدور ب وهذا الوجه كتبه ابن سينا الى بهمنيار لما طلب منه البرهان على هذا المط قال الامام
العجب ممن يفني عمره في المنطق ليعصمه عن الغلط ثم يهمله في مثل هذا المطلب الاعلى حتى يقع في غلط يضحك
منه الصبيان ثم تعرض الكثرة باعتبار كثرة الاضافات اشارة الى جواب استدلال المتكلمين وهو انه
لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لما صدر عن المعلول الاول الا واحد هو الثاني وعنه واحد هو الثالث
وهلم جرا فيكون الموجودات سلسلة واحدة ويلزم في كل موجودين فرضا ان يكون احدهما علة الاخر والاخر
معلولا له بوسط او غير وسط وهذا باطل ضرورة وتقرير الجواب ان ذلك انما يلزم لو لم يكن في المع الاول مع
وحدته كثرة بحسب الجهات والاعتبارات فان له وجودا ووجوبا بالغير وامكانا بالذات فيصدر عنه
بحسب كل جهة من تلك الجهات امر اخر واعترض الامام بان هذه كلها اعتبارات عقلية لا تصلح علة
للاعيان الخارجية ولما كان جواب هذا ظاهرا انها ليست عللا مستقلة بل شروطا وحيثيات تختلف
بها احوال العلة الموجودة اعترض بانه لو كفى مثل هذه الكثرة في ان يكون الواحد مصدرا للمعلولات
الكثيرة فذات الواجب تع يصلح ان يجعل مبدء للممكنات باعتبار ما له من كثرة السلوب والاضافات
من غير ان يجعل بعض معلولاته واسطة في ذلك ويحكم بان الصادر الاول عنه ليس الا واحدا واجيب
بان السلوب والاضافات لا يثبت الا بعد ثبوت الغير فلو كان لها دخل في ثبوت الغير لزم الدور واعترض
بان ثبوتها لا يتوقف على ثبوت الغير بل تعقلها يتوقف على تعقل الغير كما مر فلا دور واقول ان سلب شيء
عن شيء لا يتوقف على تحقق شيء من الطرفين واما الاضافة بين شيئين فلا يتصور تحققها الا بعد تحققهما
والمص في شرح الاشارات قد بين كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة عن الواحد بوجه
احر حيث قال اذا فرضنا مبدا اول وليكن ا وصدر عنه شيء واحد وليكن ب فهو في اول مراتب معلولاته

قوله والجواب ان نقيض صدور ا لا صدور لا ا اقول صدور لا ا ليس صدور ا كمو لا صدور ا في النقيض لصدور لا ا نقيضه النقيض لا صدور ا فلو كان لحيثيتان جاز ان يكون متصفا من حيثية بصدور ا ومن حيثية اخرى بلا صدوره من غير تناقض واما اذا لم يكن الا حيثية واحدة لم يصح ان يتصف بها للزوم التناقض فقصد ان اتصاف الشيء بامر هو لا اتصافه باخر فهو من حيث الاتصاف بذلك الامر لا يتصف بغيره فلا يكون اجتماعا من حيثية واحدة قال الكاتبي بعد ذكر المنع الذي ذكره الشارح وان سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه ا ولم يصدر عنه ا الا انهما مطلقتان وان قيدت احديهما بالدوام كانت كاذبة اقول المطلقتان انما يصدقان لاحتمال وقوع كل منهما في زمان فاذا اتحد الزمان فيهما لم يلزم اجتماعهما في الصدق ثم لا يخفى انه جعل هيهنا الحيثيات بمنزلة الازمنة اذ لا معنى لاعتبار الزمان هيهنا وان اراد بالمطلقتين ما لم يقيد الحكم فيه بعموم الحيثيات وبالدوام ما قيد بعمومها فح نقول انما جاز صدق المطلقتين بهذا المعنى لاحتمال اختلاف الحيثية اما اذا اتحد الحيثية فلا يمكن صدقهما معا وذلك ظاهر وعند هذا الظهور اندفاع تشنيع الامام على الشيخ ثم ان بهمنيار في التحصيل استدل على هذا المطلب بانه قد تقرر انه لم يجب صدور الشيء عن موجبه لا يصدر عنه فان صدر عن ا ج من حيث يجب صدور ا ب عنه لم يكن واجبا صدور ب عنه فانه ان صدر عنه ج من حيث يجب صدور ب عنه كان من حيث وجب صدور ب عنه بعينه ليس ب فلا يكون اذا صدر [illegible]

ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ب شيء وليكن ج وعن ب وحده شيء وليكن د فيكون في ثانية المراتب
شيئان لا تقدم لاحدهما على الآخر وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى شيء آخر صار في ثانية المراتب
ثلثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده ثان وبتوسط ج د معا
ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب ج د سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن و
بتوسط ج د معا تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر ويكون هذه
كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب في المتوسطات
التي يكون فوق واحدة صار ما في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا اوردنا هذه المراتب جاز
وجود كثرة لا تحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له وهكذا يمكن ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة
واحدة عن مبدء واحد انتهى كلامه وعلى هذا الوجه يكون الجهات الموجبة للتكثر امورا موجودة لا
اعتبارية كما في الوجه الاول ومع ذلك لا يكون الصادر عن الواحد الا واحدا فلا يرد على هذا الوجه
الاعتراض المورد على الوجه الاول وهذا الحكم تنعكس على نفسه وفي الوحدة النوعية الا عكس يعني ان الواحد
بالشخص لا يكون معلولا لعلتين يستقل كل منهما بايجاده خلافا لبعض المعتزلة وذلك لوجهين الاول انه
يلزم احتياجه الى كل من العلتين لكونهما علة واستغناؤه عن كل منهما لكون الاخرى مستقلة بالعلية
الثاني انه لو توقف على كل منهما لم يكن شيء منهما علة مستقلة بل جزء علة لان معنى استقلال العلة ان لا
يفتقر في التاثير الى شيء آخر وان توقف على احديهما فقط كانت هي العلة دون الاخرى وان لم يتوقف
على شيء منهما لم يكن شيء منهما علة وهذا بخلاف الواحد بالنوع فانه لا يمتنع اجتماع العلتين المستقلتين
عليه بمعنى ان يقع بعض افراده بهذه وبعضها بتلك فيكون المحتاج الى كل منهما امرا مغايرا للمحتاج الى
الاخرى وح لا يلزم احتياج شيء الى شيء واستغناؤه عنه بعينه واورد الامام ان المعلول النوعي ان احتاج
لذاته الى العلة المعينة امتنع استناده الى غيرها وهو ظ وان لم يحتج كان غنيا عنها لذاته فلا يعرض له الاحتياج
اليها فاجاب بانه لا يلزم من عدم الاحتياج لذاته الى العلة المعينة استغناؤه عن العلة مطلقا بل يجوز ان
يحتاج لذاته الى علة ما ويكون الاستناد الى العلة المعينة لا من جهة المعلول بل من جهة تلك العلة المعينة
فالحاجة المطلقة من جانب المع الى علة ما وتعيين العلة من جانب العلة واعترض صاحب قف بان نحو ما
ذكر من احتياج المع الى علة ما بحيث يكون التعيين من جانب العلة التزاما لعدم احتياج المعلول الى
العلة بعينها مع كونه محتاجا الى علة ما لا بعينها فيجوز ان يكون الواحد بالشخص معلولا لعلتين مستقلتين
من غير ان يحتاج الى كل منهما بعينه ليلزم المح بل الى مفهوم احديهما لا بعينها الذي لا ينافي الاجتماع
كما هو شان المعلول النوعي والحاصل انه لما جاز ان يكون الاستناد الى علة معينة ناشيا من اقتضاء
العلة المعينة دون احتياج المع الى تلك العلة المعينة جاز ان يكون الواحد الشخصي معلولا بعلتين مستقلتين
ولا يكون محتاجا الى شيء منهما بعينه حتى يلزم من اجتماعهما كونه محتاجا ومستغنيا بالقياس الى كل واحدة
منهما بل يكون محتاجا الى علة ما وهذا الاحتياج لا ينافي الاجتماع لانهما اذا اجتمعتا لزم الاستغناء

وبتوسطهما د خامس م

فيه بحث لانه لو توقف على كل منهما لم يكن شيء علة اقول
لا يلزم من
توقفه على كل واحد
منهما توقفه على المجموع حتى يلزم
ان لا يكون شيء منهما علة مستقلة الا ترى
ان الثالث في ان كلا من اجزاء العلة التامة موقوف
عليه وليس بمجموع كلها وان اردتم بتوقفه على كل منهما
توقفه على المجموع ورد عليه بعد ابداء اللفظ
عنه انا نختار شقا رابعا وهو
التوقف على الكل
الافرادي
بل نقول
تعدد العلة
المستقلة الذي
هو محل النزاع و
[illegible]
توقف المعلول على كل
واحد منها كان مجموعها
مجموع ما يتوقف عليه المعلول
وبذلك كصدر المعلول وحينئذ
لا يكون شيء منها علة مستقلة
سواء كان ذلك المجموع موقوفا
عليه او لا اقول يجوز ان يكون المعلول
توقف عليه احدهما لا بعينه لانا نقول
فلا تعدد في العلة كما عرفت فتدبر فيه
وراثة فيما سبق خلاف ذلك
حيث منع المقدمة القائلة انه لم يكن
خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في العلة
وحصر كون ابطال ما نقله من الحصر علم معلول
واحد قلت هذا مبني على ما استقر عليه من انه اذا
تحقق احد العلل تعين احتياج المعلول اليه بخصوصه
فاما صدر عنه الثالث ان العلة يجب ان يكون
موقوفا عليه بخصوصه لكن لا يلزم ان يكون منشأ
التوقف على خصوصها ذات المعلول بل يجوز ان
يكون منشأ العلة كما سيجيء عن جلال الدين دواني

عن خصوصية كل منهما الا عن مفهوم احديهما الذى هو اعم منهما فلا يتم الدليل الاول وايضا فلنا ان نمنع فى الدليل الثانى اشعارا بعا وهو ان يتوقف المع على احد العلتين لا بعينها فلا يلزم شئ من المحذورات المذكورة فى الدليل الثانى فلا يتم هو ايضا اقول ان المعلول الشخصى اذا اجتمع عليه علتان مستقلتان يعين كل واحدة منهما احتياج المعلول الى نفسها على ما تقدم من ان تعين العلة من جانبها فيلزم احتياج الى كل واحدة منهما بعينها ويلزم ما ذكرنا ولهذا اذا لم يجتمعا بل تواردتا على سبيل البدل اما ابتداء او على التعاقب لا يلزم محذور اذ المتعين بالعلية على تقدير وجود كل واحدة منهما انما هى الموجودة ح دون التى لم توجد بعد او وجدت ثم انعدمت هذا والحق ان الطبيعة النوعية لا احتياج لها الى العلة ولا استغناء عنها ايضا لانهما انما يكونان للموجود الخارجى فان استغناء شئ عن العلة معناه ان يوجد بدونها واحتياجه اليها ان لا يوجد بدونها فما لا يكون موجودا لا يتصف بشئ منهما والطبايع لا وجود لها فى الخارج انما الموجود فيه اشخاصها وقول المصنف ان الواحد بالنوع يكون له علل متعددة ليس معناه ان الطبيعة النوعية الواحدة يكون لها علل متعددة بل معناه ان افرادها التى هى واحدة بالنوع يكون له علل متعددة بان يقع بعضها بهذه وبعضها بتلك والنسبتان اى العلية والمعلولية من ثوانى المعقولات اقول لا شك فى انهما من الامور الاعتبارية والالزم التسلسل واما انهما من المعقولات الثانية ففيه بحث يعرف بالتامل وبينهما مقابلة التضايف وقد يجتمعان فى الشئ الواحد بالنسبة الى امرين يعنى قد يكون شئ علة لامر ومعلولا لامر اخر كالعلل المتوسطة ولا يتعاكسان اى العلة والمعلول فيهما اى فى العلية والمعلولية اى لا يكون العلة معلولة لمعلولها بوسط او بغيره ولا المع علة لعلتها كذلك وهذان المعنيان متلازمان وهذا هو الذى يقال له الدور ولم يذكر دليلا على بطلانه كما يذكر على بطلان التسلسل فكانه يدعى بداهته كما ذهب اليه الامام الرازى واستدل بان العلة متقدمة على المعلول فلو كان الشئ علة لعلته لكان متقدما على علته المتقدم عليه فيلزم تقدمه على نفسه بمرتبتين واعترض عليه الامام بان العلة لا يجب تقدمها بالزمان بل بالذات ح نقول معنى التقدم بالذات ان كان نفس العلية كان قولك لزم تقدم الشئ على علته جاريا مجرى قولك لزم علية الشئ لعلته وهو عين المتنازع فيه بحسب المعنى وان كان مخالفا له فى اللفظ وان كان معنى التقدم امرا وراء المذكور فلا بد من تصويره اولا ثم تقريره باقامة الدليل عليه ثانيا فانا من وراء المنع فى المقامين اذ لا يتصور هناك للتقدم معنى سوى العلية ولئن سلمنا ان له مفهوما سواها فلا نم ان ذلك المفهوم ثابت للعلة قال الامام فالاولى ان يقال كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقر الى الاخر المفتقر اليه اى الى ذلك الواحد فيلزم افتقار كل واحد الى نفسه وانه مح اذ الافتقار نسبة لا يتصور الا بين الشيئين ثم قال والاقوى ان يقال نسبة المفتقر اليه الى المفتقر بالوجوب لان العلة المعينة يستلزم معلولا معينا ونسبة المفتقر الى المفتقر اليه بالامكان لان المعلول المعين لا يستلزم علة معينة بل علة ما وهما يعنى الوجوب والامكان متنافيان وانما كان هذا اقوى من ذلك الاولى لان تحقق النسبة يكفيه التغاير الاعتبارى اقول فيه بحث لانه جاز ان يكون لكل من الشيئين جهتان ينشأ منهما نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان

والجواب

والجواب عنه بانه اذا اختلفت الجهة لا يكون مما نحن بصدده ابطاله اذ كلامنا في بطلان الدور ولا دور الا مع اتحاد الجهة ليس شيئا لان الدور هو ان يكون الشيء مفتقرا ومفتقرا اليه كلاهما من جهة واحدة و بعد تحقق الدور يكون الشيء مفتقرا ومفتقرا اليه لا من جهة واحدة ولا يقدح في ذلك ان يترتب على كونه مفتقرا صفة لذلك الشيء وعلى كونه مفتقرا اليه صفة اخرى له مغايرة للاولى كما فيما نحن بصدده فان منشأ احدى النسبتين هو كونه مفتقرا ومنشأ الاخرى هو كونه مفتقرا اليه واعترض عليه القاضي الارموي بانه ان اراد بالافتقار في الدليل المرضي عنده امتناع الانفكاك مطلقا فقد يتعاكس الافتقار بهذا المعنى من الجانبين لجواز ان يمتنع انفكاك كل من الشيئين عن الاخر ولا امتناع في ذلك بل هو واقع بين المتلازمين وليس يلزم من تعاكس هذا المعنى بين العلة والمعلول الا امتناع انفكاك كل منهما عن نفسه ولا محذور فيه وان اراد بالافتقار امتناع الانفكاك مع نعت التاخر اي تاخر المفتقر عن المفتقر اليه جاء في التاخر ما جاء من الشبهة في التقدم بعينه اذ نقول ح ان اردت بتاخر المعلول معنى المعلولية كان قولك كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقر الى الاخر بمنزلة قولك كل واحد منهما معلول للاخر وهذا هو عين المتنازع فيه وان اردت به معنى اخر فلا بد من تصويره وتقريره فالشبهة مشتركة بين الدليلين المردود والمرضي اقول الجواب عن تلك الشبهة ان بين العلة والمعلول ترتبا بحيث يصح ان يقال كانت العلة فكان المعلول من غير عكس فان ما هذا لا يثبت في انه يصح ان يقال تحرك اليد فتحرك الخاتم ولا يصح ان يقال تحرك الخاتم فتحرك اليد فبالضرورة هناك معنى يصحح ترتب المعلول على العلة بالفاء ويمنع من عكسه وهذا المعنى يقال له بالنسبة الى العلة كونه علة ومتقدما ومحتاجا اليه ومفتقرا اليه وموقوفا عليه وبالنسبة الى المعلول كونه معلولا ومتاخرا ومحتاجا ومفتقرا وموقوفا فحاصل الاستدلال انه لو كان شيء علة لعلته لزم كونه علة لنفسه وبعبارة اخرى لزم تقدم الشيء على نفسه وبعبارة اخرى لزم توقف الشيء على نفسه وبعبارة اخرى لزم افتقاره الى نفسه وذلك باطل ضرورة فان قيل اللزوم ممنوع وسند المنع وجهان احدهما ان المحتاج الى الشيء لا يلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشيء فان العلة القريبة للشيء كافية في تحققه وان لم يوجد البعيدة والا لزم تخلف الشيء عن علته القريبة وثانيهما انه يجوز ان يكون شيئان ماهية كل منهما علة لوجود الاخر او ماهية احدهما علة لوجود الاخر ووجود الاخر علة لوجود الاول قلنا اللزوم ضروري والسند مدفوع لان العلة القريبة لا توجد بدون العلة البعيدة لان العلة البعيدة علة قريبة للعلة القريبة فلو وجدت بدونها لزم وجود المعلول مع عدم علته القريبة وبطلانه ظ ولان كون ماهية الشيء علة لما هو علة لوجوده مع انه ظاهر البطلان لانا نعلم بالضرورة ان العلة الموجدة لا بد ان تكون موجودة قبل وجود معلولها ليس مما نحن فيه اعني الدور المفسر بتوقف الشيء على ما يتوقف عليه ولا يتوافق معروضاهما في سلسلة واحدة الى غير النهاية لان كل واحد منها اي من تلك السلسلة ممتنع الحصول بدون علة واجبة وذلك لكونه ممكنا فلا يجب ولا يوجد بنفسه بل يحتاج الى علة تجب بها فتوجد وذلك لوجوب تقدم العلة بالوجود والوجوب على المعلول لكن الواجب بالغير ممتنع البقاء اي ممتنع الحصول ايضا لكونه ممكنا بدون علة واجبة لما تقدم فلو انحصر الموجودات في الممكن لم يوجد شيء منها فيجب وجود

اقول فيه بحث لانه ان اراد بالمعنى المصحح لترتب المعلول على العلة بالفاء نفس الترتب الذي هو مدلول الفاء فانه المصحح لترتيبه وعطفه عليه بالفاء [illegible]

فلا نسلم حينئذ اثبات الامر المصحح لترتب المعلول على العلة اذ لا دخل له في المطلوب بل يكفي ان يقال لو كان شيء علة لعلته لزم كونه علة لنفسه ولا دخل لاثبات المعنى المصحح للفاء في اثبات شيء من الملازمة اصلا حتى يقال اورده لما ثبته [illegible]

علة واجبة لذاتها هي طرف للسلسلة اقول من يجوز ذهاب سلسلة الممكنات الى غير النهاية يقول كل منها يجب بغيره ويوجد بغيره ولا ينتهي الى ما هو واجب بذاته فدعوى انه لا بد من وجود علة واجبة لذاتها مصادرة وللتطبيق بين جملة قد فصلت منها احاد متناهية وجملة اخرى لم تنفصل منها هذا هو برهان التطبيق و عليه التعويل في كل ما يدعي تناهيه تقريره انه لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية لحصلت هناك جملتان احديهما من معلول معين او علة معينة والاخرى من المعلول الذي بعده او العلة التي قبلها بعدد متناه فنطبق بين الجملة التي قد فصل منها احاد متناهية والجملة الاخرى التي لم تنفصل منها تلك الاحاد اي نطبق الجزء الاول من احديهما على الجزء الاول من الاخرى وكذا نطبق الجزء الثاني على الجزء الثاني وهلم جرا فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء وهو مح وان لم يقع ولا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من التامة لا يكون بازائه جزء من الناقصة لزم تناهي الناقصة بالضرورة والتامة لا يزيد عليها الا بقدر متناه فيلزم تناهيهما ايضا ضرورة ان الزائد على المتناهي بمتناه متناه واعترض بانا نختار انه يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة ولا نم لزوم تساويهما فان ذلك كما يكون للتساوي فقد يكون لعدم التناهي وايضا المح لزم من المجموع اي من لا تناهي العلل والمعلولات ومن فصل عدد متناه منها حتى يحصل جملة اخرى ومن توهم انطباق احديهما على الاخرى على الوجه المخصوص فيكون المجموع محالا ولا يلزم من ذلك استحالة شيء من اجزائه فان مجموع قيام زيد وعدمه مح وكل واحد من جزئيه ممكن في نفسه وايضا فالدليل منقوض بالاعداد والحوادث التي لا اول لها والنفوس الناطقة فانها غير متناهية عند القائلين بالتطبيق مع ان الحجة جارية فيها واجيب عن الاول بدعوى الضرورة في ان كل جملتين اما متساويتان او متفاوتتان بالزيادة والنقصان وان الناقصة يلزمها الانقطاع وعن الثاني بانه اذا كان المجموع محالا لا بد ان يكون شيء من اجزائه او اجتماعها محالا ونحن نعلم بالضرورة ان ما سوى عدم التناهي ليس محالا وعن النقض بالاعداد بانها من الاعتبارات العقلية ولا يدخل في الوجود من المعدودات الا ما هي متناهية وعن النقض بالباقيين اعني الامور المتعاقبة الوجود كالحركات الفلكية والتي توجد معا لكن لا ترتب بينها كالنفوس الناطقة بان المتكلمين مجمعون على استحالة لا تناهيهما واجراء برهان التطبيق فيهما وسيصرح المص بذلك في مبحث حدوث العالم واما الحكماء المشترطون في استحالة ما لا يتناهى اجتماعها في الوجود والترتب بينها فهم يقولون بانه اذا كانت الاحاد موجودة معا بالفعل وكان بينها ترتب ايضا فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الجملة الاخرى كان الثاني بازاء الثاني وهكذا فيتم التطبيق بلا شبهة واذا لم تكن موجودة في الخارج معا لم يتم لان وقوع احاد احديهما بازاء احاد الاخرى ليس في الوجود الخارجي اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج في زمان اصلا وليس في الوجود الذهني ايضا لاستحالة وجودها مفصلة في الذهن دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع احاد احدى الجملتين بازاء احاد الاخرى الا اذا كانت موجودة معا اما في الخارج او في الذهن وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الاحاد موجودة معا ولم يكن بينها ترتب بوجه ما اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء

الثالث

قوله اقول من يجوز ذهاب سلسلة الممكنات الخ اقول هذا انما يرد على ما قرره في توجيه كلام المتن واما على ما قرره فلا ورود له وتحقيقه موقوف على مقدمة هي ان الشيء ما لم يمتنع جميع انحاء عدمه لم يجب وجوده وهو ظ وبعد تمهيد انقول لو ذهبت سلسلة الممكنات الى غير نهاية لم يمتنع عدم تلك السلسلة بالسر لان امتناع عدمها بالاسر ليس لذاتها ولا لاستلزام عدمها عدم الواجب لذاته وهو ظ ولا لاستلزامه عدم الواجب بالغير لان الواجب بالغير يمتنع عدمه على هذا الفرض لان كل واحد من احادها يمكن عدمه في ضمن انتفاء جميع السلسلة اذ انتفاء جميعها غير ممتنع واذا لم يمتنع جميع انحاء عدم الواقع من جملتها عدمه في ضمن عدم الجميع لم يجب وجوده والسر في ذلك ان الممتنع بالغير انما يمتنع عدمه على تقدير وجود علته لا على سبب فاذا قدر انتفاؤه مع علته ولم ينته في سلسلة العلية الى الواجب بالذات لم يطرح اصلا ولا يخفى انطباق عبارة المتن على ما ذكرنا من غير تكلف فان قوله لكن الواجب بالغير ممتنع ايضا معناه انه على هذا التقدير لا يتحقق الواجب بالغير ايضا لان كل واحد منها ممكن العدم لامكان عدمه في ضمن عدم الجميع فلا يجب وجوده وانما يتحقق على هذا التقدير عدم كل منها مع وجود علته لا مطلقا فتامل

قوله واجيب عن الاول بدعوى الضرورة اقول انما كان

قوله المعترض لا نم لزوم تساويهما فان ذلك كما يكون [illegible]

قوله وان الناقصة يلزمها الانقطاع اقول اي على تقدير تطبيق الاحاد بالاحاد فلا يرد ان هذه دعوى على المقدمات السابقة في اثبات التناهي فلا اصلا

[illegible]

الثالث وهكذا الجواز ان يقع آحاد كثيرة من احديهما بازاء واحد من الاخرى اللهم الا اذا لاحظ العقل كل
واحد من الاولى واعتبر بازائه واحدا من الاخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلا
لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور هناك تطبيق ويظهر الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل
واستوضح ما صورناه لك بتوهم التطبيق بين حبلين ممتدين على الاستواء وبين اعداد الحصى فانك في
الاول اذا طبقت طرف احد الحبلين على طرف الاخر كان ذلك كافيا في وقوع كل جزء من احدهما بازاء جزء من
الثاني وليس الحال في اعداد الحصى كذلك بل لا بد لها في التطبيق من اعتبار تفاصيلها اقول وقوع كل واحد
من آحاد الجملة الناقصة بازاء واحد من آحاد الجملة التامة اذا كانت الجملتان موجودتين معا من الامور الممكنة
وان لم يكن بين آحادهما ترتب والعقل يفرض ذلك الممكن واقعا حتى يظهر الخلف ولا يحتاج في ذلك الفرض
الى ملاحظة آحادهما مفصلة بل يكفي في فرض وقوع هذا الممكن ملاحظتها اجمالا فبرهان التطبيق يدل على
ان الامور الغير المتناهية الموجودة معا ممتنع سواء كان بينها ترتب او لا ولان التطبيق باعتبار النسبتين
بحيث يتعدد كل واحد منهما باعتبارهما يوجب تناهيهما لوجوب ازدياد احدى النسبتين على الاخرى
من حيث السبق برهان آخر على استحالة التسلسل تقريره انا نفرض المعروض من السلسلة المفروضة اذا كان التسلسل
في جانب العلل او العلة المحضة اذا كانت التسلسل في جانب المعلولات ويجعل كلا من الآحاد التي فوقه
على التقدير الاول وتحتها على التقدير الثاني متعددا باعتبار وصفي العلية والمعلولية لان الشيء من حيث
انه علة مغاير له من حيث انه معلول فيحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار احداهما العلل والاخرى المعلولات
ويلزم عند التطبيق بينهما زيادة وصف العلية على التقدير الاول وزيادة وصف المعلولية على التقدير الثاني
ضرورة سبق العلة على المعلول فان كل علة على التقدير الاول لا ينطبق على معلولها وذلك لخروج المعلول
المحض عن السلسلة بل على معلول علتها المتقدمة عليها بمرتبة وذلك المعلول هو نفس تلك العلة المنطبقة
عليه وانما يتغايران بحسب وصفي العلية والمعلولية وبهذا الاعتبار يتصور الانطباق بينهما وكل علة ومع
منطبقين لا بد ان يكون قبلهما علة فاذا انطبقت افراد المعلولات باسرها بحيث لم يبق منها واحد غير
منطبق كان هناك علة متقدمة على جميع المنطبقات لم ينطبق عليها شيء من افراد المعلولات والا لزم ان
ينطبق معلول من تلك المعلولات على علته فلا يكون علته متقدمة عليه بل واقعة في مرتبته وقد عرفت
بطلانه فيزيد سلسلة العلل على سلسلة المعلولات بواحدة وفيها انقطاع السلسلتين وكذا كل معلول
على التقدير الثاني لا ينطبق على علته بل على علة معلوله المتاخر عنها وهي ذلك المعلول ايضا فكل معلول
وعلة منطبقين لا بد ان يكون بعدهما معلول ويلزم على قياس ما تقدم زيادة سلسلة المعلولات على
سلسلة العلل بواحدة وينقطع السلسلتان معا ولان المؤثر في المجموع ان كان بعض اجزائه كان ذلك الشيء
مؤثرا في نفسه وعلله ولان المجموع له علة تامة وكل جزء ليس علة تامة اذ الجملة لا يجب به وكيف والجملة
هو محتاج الى ما لا يتناهى من تلك الجملة برهان آخر تقريره ان جميع تلك الموجودات المتسلسلة اذا اخذت
بحيث لا يدخل فيها غيرها ولا يخرج عنها شيء منها فلا شك انه موجود ممكن الوجود فلا تخلو

قوله
اقول وقوع كل
واحد اقول فيه نظر اذ المحصل ان
يمنع امكان وقوع كل واحد من آحاد الناقصة
بازاء واحد من آحاد التامة وسنده ان ذلك الوقوع
ان كان في الذهن فيتوقف على وجودها فيه
مفصلة وان كان في الخارج
فيتوقف على الترتب
ولا يجدي
القدح في
السند بدله
بدون ابطال
المقدمة الممنوعة
وما ذكره المحشي من
جواز ان يقع آحاد
كثيرة من احديهما بازاء
واحد من الاخرى لان مراد
المجوز العقل الذي هو الكافي
فان عرفت دفع جريان الدليل
في هذه الصورة يمنع بعض مقدماته
فهو ههنا مانع بكيفية احتمال الخ
ودفع في آخر الدليل بدل انما تم لما
سلمت ان الامكان الذاتي فيتحقق لو كان
الامور الغير الامور الغير المتناهية الغير المترتبة
ممكنا الا يمكن وقوع كل واحد بسلسلتين بازاء
واحد من الاخرى لكن لا يمكن الى آخر الدليل
ويحصل ح يمنع الملازمة والصواب في الايراد
الجواب ما فرغنا سمعك ما علا كن دو

اجزائه في الموجود معلوم ان المركب لا يعدم الا بعدم شيء من اجزائه واما الامكان فلافتقاره الى جزئه الممكن واذا كان الجميع موجودا ممكنا فموجده بالاستقلال اما نفسه وهو ظاهر الاستحالة واما جزء منه وهو ايضا مح لاستلزامه كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله بناء على ان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة يجب ان يكون علة لكل جزء منه اذ لو كان الموجد لبعض اجزائه شيئا اخر لتوقف حصول ذلك المركب عليه ايضا فلم يكن احدهما مستقلا وايضا موجد الجميع بالاستقلال لا يجوز ان يكون جزؤه لان كل جزء محتاج الى ما لا يتناهى من تلك السلسلة فلا يستقل بدونه واما خارج عنه وقد مر انفا ان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة يجب ان يكون علة لكل جزء منه فلا اقل من ان يوجد ذلك الخارج جزءا من اجزاء السلسلة ولا يكون ذلك الجزء مستندا الى علة موجدة داخلة في السلسلة والا توارد علتان على معلول واحد شخصي وهو خلاف المفروض لانا قد فرضنا ان كل واحد من احاد السلسلة مستند الى اخر منها الى غير النهاية هف وايضا اذا لم يستند ذلك الجزء الى علة داخلة كان طرفا لتلك السلسلة فتكون متناهية مع فرضها غير متناهية وبما ذكرنا من التقرير اندفع ما قيل ان اريد بالعلة التي لا بد منها لجميع السلسلة العلة التامة فلا نم استحالة كونها نفس السلسلة فان العلة التامة بمعنى جميع ما يحتاج اليه الشيء قد يكون نفس ذلك الشيء كما في المركب من الواجب والممكن فان قيل فيلزم ان يكون واجبا لكون وجودها من ذاتها وكفى بهذا استحالة قلنا م وانما يلزم لو لم يفتقر الى جزئها الذي ليس نفس ذاتها وان اريد العلة الفاعلية فلا نم استحالة كونها بعض اجزاء السلسلة وانما يستحيل لو لزم كونها علة لكل جزء من اجزاء السلسلة حتى نفسه وعلله وهو مم لجواز ان يكون بعض اجزاء المعلول المركب مستندا الى غير فاعله كالخشب من السرير لانا قد صرحنا بان المراد بالعلة الفاعل المستقل بالايجاد واما السرير ففاعله المستقل ليس هو النجار وحده بل مع فاعل الخشبات نعم يرد على المقدمة القائلة بان كل جزء محتاج الى علته فلا يستقل بدونها ان احتياج العلة الى ما هو علة لها يوجبها الاينافي استقلالها بل انما ينافيه احتياجها الى ما هو علة لمعلولها بعاونها في ايجاده وعلى المقدمة القائلة بان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة علة لكل جزء منه انا ما ان يراد انها بنفسها علة مستقلة لكل جزء حتى يكون علة هذا الجزء هي بعينها علة ذلك الجزء وهذا باطل لان المركب قد يكون بحيث يحدث اجزاؤه شيئا فشيئا كخشبات السرير وهيئته الاجتماعية فعند حدوث الجزء الاول ان لم توجد العلة المستقلة التي فرضناها علة لكل جزء لزم تقدم المعلول على علته وهو ظاهر البطلان وان وجدت لزم تخلف المعلول اعني الجزء الاخير عن علته المستقلة بالايجاد وقد مر بطلانه واما ان يراد انها علة لكل جزء من المركب اما بنفسها او بجزء منها بحيث يكون كل جزء معلولا لها او لجزء منها من غير افتقار الى امر خارج عنها واذا كان المعلول المركب مترتب الاجزاء كانت علته المستقلة ايضا مترتبة الاجزاء يحدث كل جزء منه بجزء منها يقارنه بحسب الزمان ولا يلزم التقدم ولا التخلف وهذا ايضا فاسد من جهة انه لا يفيد المطلوب اعني امتناع كون العلة المستقلة للسلسلة جزءا منها اذ من اجزائها ما يجوز ان يكون علة بهذا المعنى من غير ان يلزم علية الشيء لنفسه او لعلله وذلك مجموع الاجزاء التي كل منها معروض للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج عنها الا المعلول المحض

المتأخر

المتاخر عن الكل بحسب العلية المتقدمة عليه بحسب الرتبة حيث يعتبر من جانب المتناهي ولذا يعبر عن ذلك المجموع تارة بما قبل المعلول الاخير وتارة بما بعد المبدأ الاول فانه جزء من السلسلة يتحقق السلسلة عند تحققه ويقع بكل جزء منه جزء منها فان نفس جزء من السلسلة يكون علة المجموع الذي قبل ما فيه من المعلول الاخير وهكذا في كل مجموع قبله لا الى النهاية فان قيل ما بعد المبدأ المحض لا يصلح علة مستقلة بايجاد السلسلة لانه ممكن محتاج الى علته وهو جزء من السلسلة فيحتاج باحتياجه السلسلة ايضا الى تلك العلة وهكذا كل مجموع يفرض فلا يوجد السلسلة الا بمعاونة من تلك العلل ولانه ليس بكاف في تحقق السلسلة بل لا بد من المبدأ المحض ايضا قلنا هذا لا يقدح في الاستقلال لان معناه عدم الافتقار في الايجاد الى معاون خارج على ما حققت وقد فرضنا ان علة كل مجموع امر داخل فيه لا خارج عنه وظاهر انه لا دخل للمعلول الاخير في ايجاد فان قيل نحن نقول من الابتداء علة الجملة لا يجوز ان يكون جزء منها لعدم اولوية بعض الاجزاء ولان كل جزء يفرض فعلته اولى منه بان يكون علة للجملة لكونها اكثر تاثيرا قلنا تم ما الجزء الذي هو ما قبل المعلول الاخير متعين للعلية لان غيره من الاجزاء علل بعيدة للجملة لا يستقل بايجاد الجملة بل يحتاج في ايجادها الى معاون خارج هو علتها القريبة وعلى اصل الدليل منع اخر وهو انا لا نم افتقار الجملة المفروضة الى علة غير علل الآحاد وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الآحاد المعللة كل واحد منها بعلته وقولهم انها ممكن مجرد عبارة ما هي ممكنات تحقق كل منها بعلته فمن اين يلزم الافتقار الى علة اخرى وهذا كالعشرة من الرجال لا يفتقر الى غير علل الآحاد وما قيل جميع تلك العلل الموجبة التي هي علة موجدة للسلسلة باسرها اما ان يكون عين السلسلة او داخلة فيها او خارجة عنها مبني على توهم ان السلسلة موجود اخر ممكن محتاج الى علة اخرى هي جميع تلك العلل وليس كذلك بل ليس هنالك الا ممكنات قد احتاج كل منها الى علته وما يقال ان وجودات الآحاد غير وجود كل واحد منها كلام خال عن التحصيل هذا وان قوله ولان المجموع له علة تامة ان اراد بالعلة التامة جميع ما يحتاج اليه الشيء فقد عرفت فساده وان اراد بها المؤثر بالاستقلال فالظاهر ان يكون مقدما على قوله ولان المؤثر في المجموع الخ وجه اخر لو ذهبت سلسلة العلل الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلولية على عدد العلية وهو باطل لان العلية والمعلولية متضايفتان تضايفا حقيقيا ومن لوازمهما التكافؤ في الوجود اي اذا وجد احد من المتضايفين الحقيقيين وجد الآخر قطعا فلا بد ان يوجد بازاء كل واحد من الآخر فيكونان متساويين في العدد ضرورة وجه اللزوم ان كل علة في السلسلة وهو معلول على ما هو المفروض وليس كل ما هو معلول فيها علة كالمعلول الاخير وكذا نقول لو تسلسلت المعلولات الى غير النهاية لزاد عدد العلية على عدد المعلولية لان كل ما هو متع في هذه السلسلة فهو علة من غير عكس كالعلة الاولى وجه اخر انه لو وجدت سلسلة غير متناهية سواء كانت من العلل او المعلولات فهي لا محالة تشتمل على الوف فعدة الالوف الموجودة فيها اما ان تكون مساوية لعدة آحادها او اكثر وهو ظاهر الاستحالة لان عدة الآحاد يجب ان يكون الف مرة مثل عدة الالوف لانه يمكن ان يؤخذ كل الف من الآحاد واحدا حتى يكون عدة مائة الف مائة واما ان يكون اقل وهو ايضا باطل لان الآحاد تشتمل على جملتين احديهما بقدر عدة الالوف والاخرى بقدر الزائد عليها والاولى اعني الجملة

الممكن الواحد
يحتاج الى علة واحدة كذلك
الممكنات المتكثرة يحتاج الى علل متكثرة
وان كل واحد من الآحاد مغاير للسلسلة باسرها كيف
والسلسلة باسرها كثير ومتعدد دون واحد منه كل واحد من
الآحاد وليس كل من الآحاد كذلك فالجملة
مفتقرة الى علة اي مجموع علل
الآحاد وهو غير
علة كل
واحد منها
لما ان الجملة
غير كل واحد
ذلك بين لا سترة
به ثم يرد المجموع
علل الآحاد وهو عينه
ما قبل المعلول الاخير
الى غير النهاية فان السلسلة
المبتدأة بما قبله يوجد لما
واسطة علة للمعلول الاخير
وكذا الجميع تلك السلاسل
التي تشتمل عليها السلسلة المبتدأة
مما قبل المعلول الاخير هو مجموع علل
الآحاد بلا اشكال قوله وقولهم انه
ممكن مجرد عبارة اقول نحن نعلم انه كما
ان الممكن يفتقر الى علة كذلك يفتقر الممكنات
الى علل وح يصح الترديد في ان علل تلك
الممكنات هي بعينها نفس الممكنات المعلولة او داخلة
فيها او خارجة وكان الشارح توهم ان ذلك الترديد
مبني على كون السلسلة ممكنا واحدا وليس كذلك ولا
في كلام القائل الذي اعترض عليه ما يوهم ذلك اصلا
قوله وما يقال ان وجودات الآحاد اقول بل هذا الكلام حال
عن التحصيل لان مغايرة المجموع لكل واحد واحد من الآحاد
كما سبق كيف لا وكل واحد واحد ولا يصدق عليه انه
الآحاد بلا اشكال قوله فالظاهر ان يكون مقدما
قوله اقول لان المراد بالمؤثر في قوله لان
المؤثر في المجموع المؤثر المستقل على
الظاهر كما سبق وهو
الطبيعي
يقتضي تقدم اثبات المؤثر المستقل على ابطال كونه جزءا او عينا الا ان
ذكر وقوع هذه الجملة في احد الطرفين فان قيل يطبق عدة الالوف
على الآحاد فيظهر انتقال الزيادة الى جانب اللاتناهي
قلت كان رجوعا الى برهان التطبيق
بعينه فتامل بلا اهمال
دواني

الخ

التي بعد عدة الالوف اما ان يكون من الجانب المتناهي او من الجانب الغير المتناهي وعلى التقديرين يلزم تناهي السلسلة هف وان كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين نفرض مقطعا فيحصل جانب متناه فباقي التردد اما لزوم التناهي على التقدير الاول فلان عدة الالوف متناهية لكونها محصورة بين الحاصرين هما طرفا السلسلة والمقطع الذي هو مبدا الجملة الثانية اعني الزائد على عدة الالوف على ما هو المفروض واذا تناهت عدة الالوف تناهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع الاحاد المتالفة من تلك العدة من الالوف والمتالفة عن الجملة المتناهية الاعداد والاحاد متناه بالضرورة واما على التقدير الثاني فلان الجملة التي هي بعد الزائد على عدة الالوف تقع في جانب المتناهي وتكون متناهية ضرورة انحصارها بين طرفي السلسلة ومبدا عدة الالوف تقع في جانب المتناهي وتكون متناهية حينئذ وهي اضعاف عدة الالوف تسعمائة وتسعة وتسعين مرة فيلزم تناهي عدة الالوف بالضرورة ويلزم تناهي السلسلة لتناهي اجزائها عدة واحادا على ما مر وردّ بمنع المنفصلة القائلة بان هذا مساو لذلك او اكثر او اقل فان التساوي والتفاوت من خواص التناهي ويمكن دفعه بدعوى الضرورة في ان كل جملتين سواء كانتا متناهيتين او غير متناهيتين فهما اما متساويتان او متفاوتتان وتشاركا في النسبتان اي العلية والمعلولية وليس المراد بهما ههنا العلية والمعلولية مطلقا بل الفاعلية والمعلولية على ما سيتضح في طرفي النقيض اي الوجود والعدم على معنى انه اذا تحققت العلية في معروض وجودي تحققت المعلولية في معروض وجودي وبالعكس يعني اذا تحققت المعلولية في معروض وجودي تحققت العلية في معروض وجودي وهذا معنى تكافيهما في الوجود وايضا اذا تحققت العلية في معروض عدمي تحققت المعلولية في معروض عدمي وبالعكس يعني اذا تحققت المعلولية في معروض عدمي تحققت العلية في معروض عدمي وهذا معنى تكافيهما في العدم وذلك لانه لا يمكن تاثير العدمي في الوجودي ويلزم من ذلك انه اذا كانت العلة الفاعلية عدمية كان المعلول ايضا عدميا وانه اذا كان المعلول وجوديا كانت العلة الفاعلية وجودية ايضا فان ثبت ان تاثير الوجودي في العدمي لا يجوز ثبت ما ادعاه بتمامه لانه يلزم منه انه اذا كانت العلة الفاعلية وجودية كان المعلول ايضا وجوديا وانه اذا كان المعلول عدميا كانت العلة ايضا عدمية لكنه لم يثبت وما قيل في اثباته من انه ان صح ان عدم العدم عين الوجود وان عدم العلة الفاعلية علة فاعلية لعدم المعلول لم يجز ان يكون الوجودي علة فاعلية للعدمي الا لكان عدم الوجودي علة فاعلية لعدم العدمي الذي هو وجودي هف قول مردود بانه يجوز ان يكون الوجودي الذي هو علة فاعلية للعدمي هو الواجب الذي لا يتصور لعدم حتى يلزم ان يكون علة للوجودي وكذا ما قيل لو لم يكن معلول الوجودي وجوديا لكان عدميا وملكة ذلك العدمي لا بد لها من علة موجودة اذ الموجود لا يصدر الا عن موجود فعدم تلك العلة علة لذلك العدمي لان عدم العلة علة لعدم المعلول قد فرض ان الوجودي علة له اي لذلك العدمي فيتوارد علتان على معلول واحد مردود بانه يجوز ان لا يكون للملكة علة اذ ليس من الواجب ان يكون لكل ممكن علة موجدة اذ من الممكنات ما لا يدخل في الوجود ازلا وابدا ولو سلم يجوز ان يكون علته واجب الوجود لذاته فيلزم ان يكون معلوله ايضا موجودا الوجود علته لجواز ان يكون وجوده متوقفا على شرط لم يتحقق بعد والقبول والفعل متنافيان مع اتحاد النسبة لتنافي لازميهما

كون عدمه علة لامر وجودي هو ملزوم ...سواء كان ذلك العدم
محالا او لا والمفروض المذكور ... فافهم ...
قوله مردود بانه يجوز ان لا يكون اقول ...
البين ان الامكان علة لا
حتياج نسبة
نقيضيها
ما الية ...
ممكن الى محتاج
الى ... كان
وبسلو ...
ثم ان كان موجودا
يلزم تحقق الاحتياج المذكور
وان لم يكن موجودا فلا
فلا ... علة بحيث
الامر ممتنعا كان ...
او ممكنا موجودا او معدوما فا
لملكة المذكورة يكون معلولة
لامر موجود لكونها امرا وجوديا فيكون
عدم ذلك الوجودي علة لعدمها و
المعروض كون امر وجودي اخر علة
لعدمها فيجتمع علتان مستقلتان فلو كان
فلو كان الوجودي علة لامر عدمي لزم اجتماع
العلتين على معلول واحد هو ذلك الامر العدمي
وهذه الملازمة ظاهرة مما ذكرنا ولا يتوجه المنع
الذي ذكره الشارح ثم يبقى الكلام ههنا في ابطال
التالي بناء على انه ان لو ورد العلل المستقلة على
سبيل البدل غير ممتنع فاذا فرض كون الواجب
علة للملكة وعدم الواجب ممتنع فلا يجتمع مع ذلك الامر
الوجودي الذي فرض علة للامر العدمي ولا يلزم التوارد على
سبيل الاجتماع حتى يكون محالا وعلى تقدير كون علة للملكة
امرا ممكنا يجوز ان لا يجتمع مع الوجودي الذي هو علة للعدمي
ويندفع بانه على تقدير تحقق الامر المفروض علة للامر العدمي
لا يخلو اما ان يوجد الوجودي الذي هو علة للملكة اولا و
على الاول يلزم اجتماع النقيضين وعلى الثاني
اجتماع علتين مستقلتين لانه
لزوم اجتماع النقيضين
محال تقدير
ولا قول يجوز ان يتخلف احدهما لفقد شرط لانا نقول الترديد في العلتين

قال الحكماء البسيط الحقيقي الذي لا تعدد فيه اصلا كالواجب تعالى لا يكون مصدرا للاثر وقابلا له وفرعوا
على ذلك امتناع اتصاف الواجب تعالى بصفات حقيقية زائدة على ذاته على ما يقول الاشاعرة واستدلوا
على ذلك بان القبول والفعل متنافيان عند اتحاد النسبة اي عند اتحاد نسبة الفعل ونسبة القبول بان
يكون نسبة الفعل واقعة بين المنتسبين اللذين وقع نسبة القبول بينهما وذلك لتنافي لازميهما اعني الوجوب
اللازم للفعل والامكان اللازم للقبول فان الفاعل للشيء يجب عند وجوده وجود المفعول والقابل له لا
يجب عند وجوده وجود المقبول بل يمكن حصوله فيه ويرد عليه انه اراد ان الفاعل اذا اجتمع شرائط تاثيره
وارتفع موانعه وصار بالفعل موصوفا بالفاعلية وجب وجود المفعول منه فكذا نقول ان القابل اذا اجتمع
معه ما يتوقف عليه كونه قابلا بالفعل وجب وجود المقبول فيه فلا فرق بينهما وان اراد القابل وحده لا
يجب معه وجود المقبول ولا عدمه فكذا نقول ان الفاعل وحده لا يجب معه وجود المفعول ولا عدمه فلا
فرق ايضا والجواب عن ذلك بان الفاعل يمكن ان يكون مستقلا في بعض الصور موجبا للمفعول من انه فاعل
بدون القابل اذ لا يتصور استقلاله وايجابه من حيث انه قابل في شيء من الصور فالفعل وحده موجب في الجملة
والقبول لا يوجب اصلا فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه من تلك
الجهة وهو محال اقول مدفوع بان امكان الوجوب بما هو من جهة الفاعلية كما صرح به هذا المجيب وامتناع الوجوب
انما هو من جهة القابلية كما صرح به ايضا فامكان الوجوب وامتناعه ليسا من جهة واحدة بل من جهتين مختلفتين
هما الفاعلية والقابلية ولا محذور في ذلك ويجب المخالفة بين العلة والمعلول ان كان المعلول محتاجا بالذات
الى تلك العلة والا فلا يعني ان المعلول ان كان محتاجا الى العلة في ذاته ومهيته يجب ان يكون مهيته مخالفة
لمهية العلة والا لزم ان يكون مهية المعلول محتاجا الى نفسها وانه محال وان كان محتاجا الى العلة في تشخصه
لا في نوعه ومهيته جاز ان يتفقا في المهية وان يختلفا فيها ولا يجب صدق احدى النسبتين على المصاحب
اذا كان شيء علة فاعلية لآخر وكان هناك شيء ثالث مصاحب لذلك الفاعل فانه لا يجب ان يكون
ذلك المصاحب فاعلا لذلك الآخر بل لا يجوز ذلك لامتناع ان يكون لشيء واحد فاعلان في مرتبة
واحدة وكذا الحال في مصاحب المعلول فانه لا يجب كونه معلولا لعلة ذلك المعلول بل لا يجوز ذلك اذا
فرضت عليتها لهما من جهة واحدة وليس الشخص من العنصريات علة ذاتية لشخص آخر والا لم يتناه الاشخاص
يعني لو كان الشخص من العنصريات بحسب ذاته ومهيته علة لآخر منها لزم ان يكون كل شخص علة لآخر منها
لاشتماله على تلك المهية ويلزم لاتناهي اشخاص العناصر مترتبة موجودة معا وفيه نظر لانا لا نسلم انه يلزم
ان يكون كل شخص علة لآخر وانما اللازم ان يكون كل شخص من اشخاص العناصر لاشتماله على المهية
العنصرية علة لذلك الشخص الآخر المعلول فرضا ولاستغنائه عنه بغيره دليل آخر على ان العناصر ليست
عللا ذاتية بعضها لبعض تقريره ان العناصر ليس بعضها اولى بان يكون علة ذاتية لبعضها من غيره بل نسبة
كلها في ذلك سواء فيستغني ما فرضناه معلولا لما فرضناه علة بغير ذلك المفروض هف وفيه نظر
لان معنى العلية الذاتية على ما مر ان يكون علة بمهيته وحقيقته لا ان يكون العلة هي المهية بحيث لا يكون

قوله فامكان الوجوب وامتناعه ليسا من جهة واحدة [illegible]

لخصوصية الافراد مدخل في تلك العلية فلا معنى لاحتياج المعلول واستغنائه عن خصوصية فرد فرد ولعدم
تقدمه دليل اخر تقريره ان الشخص من العناصر لا يتقدم بالذات على شخص اخر منها لان كل شخص من العناصر يمكن
ان يفرض متقدما على شخص اخر منها ومتاخرا عنه وهو هو والعلة الذاتية لا بد وان تكون متقدمة بالذات
على المعلول وفيه نظر لان امكان فرض التقدم والتاخر اينما في التقدم الذاتي بحسب نفس الامر وامكان
التقدم والتاخر بحسب نفس الامر ثم ولتكافؤهما دليل اخر تقريره ان الشخص من العناصر تكافى شخصا
اخر في ان احدهما ليس اولى بان يكون علة للاخر من العكس والمتكافئان لا يكون احدهما علة للاخر و
يرد عليه وعلى الدليلين الاول والثاني انها مبنية على ان اشخاص العناصر متساوية بحسب المهية
وهو ثم ولبقاء احدهما مع صاحبه دليل اخر تقريره ان كل شخص من العناصر يجوز ان يبقى بعد عدم شخص
اخر والمعلول لا يجوز ان يبقى بعد علته وفيه نظر لان كلية هذا الحكم ممنوعة والاستواء في الماهية على تقدير
التسليم لا يفيد ذلك والاستقراء الناقص لا يفيد يقينا والفعل مما يفتقر الى تصور جزئي ليتخصص به
الفعل ثم شوق ثم ارادة ثم حركة من العضلات ليقع منا الفعل اشارة الى مبادى الافعال الاختيارية
المنسوبة الى النفس الحيوانية وهي اربعة مترتبة ابعدها عن الافعال هو التصور الجزئي للشيء الملائم او
المنافر تصورا مطابقا او غير مطابق وانما ينبغي ان يكون التصور جزئيا لان التصور الكلي يكون نسبته
الى جميع الجزئيات على السواء فلا يقع به جزئي خاص والا يلزم ترجح احد الامور المتساوية على الباقية
ويليه شوق وينبعث عن ذلك التصور ويتشعب الى شوق نحو طلب وانما ينبعث عن ادراك الملائمة
في الشيء اللذيذ او النافع اذا كان مطابقا او غير مطابق ويسمى شهوة والى شوق نحو دفع وغلبة و
انما ينبعث عن ادراك منافاة في الشيء المكروه او الضار ويسمى غضبا ويليه الاجماع المسمى بالارادة و
يدل على مغايرته للشوق كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه كما في الدواء البشع ومنه يعلم ان
الفعل الاختياري قد يقع بلا سابقة شوق فالقول بان مبادى الافعال الاختيارية اربعة بناء على الاغلب
وغير مريد لتناول ما يشتهيه كما اذا منع مانع من حياء او حمية وعند وجود هذا الاجماع يترجح احد طرفي
الفعل والترك اللذين يتساوى نسبتهما الى القادر عليهما ويليه التحريك من القوة المنبثة في العضلات
المحركة للاعضاء هذا وقيل لو كان المعتبر في صدور الفعل الجزئي التصور الجزئي لزم الدور لان تصوره من حيث انه يمنع من
وقوع الشركة يتوقف على وجوده لانا قبل حدوث السواد المعين مثلا لا نتصور الا سوادا واقعا في هذا
المحل في هذا الوقت على هذا الشرط والمقيد بهذه القيود وان كانت الوفا لا يكون الا كليا واما تصور هذا
السواد من حيث شخصيته المانعة من فرض الاشتراك فلا يحصل الا بعد وجوده فلو توقف وجوده على
مثل هذا التصور كان دورا واجاب المص بان ادراك الجزئي قبل وجوده يتوقف على حصوله في الخيال
لا على حصوله في الخارج وحصوله في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل الفاعل اياه المتوقف على ادراكه
فانه كما يكون حصول الجزئي في الخارج مبدا لحصوله في الخيال فقد يكون حصوله في الخيال ايضا مبدا لحصوله
في الخارج فلا يلزم الدور والحركة الاختيارية الى مكان تتبع ارادة بحسبها اي بحسب تلك الحركة جزئية تلك

قوله ويرد عليه وعلى الدليلين اقول يمكن ان يقرر المص انه ليس التشخص من جهة العناصر التي ابتهما المشتركة بينه وبين سائر الافراد علة لشخص اخر وهو محكم بعمّ المشاركات الجنسية والنوعية والا يتوقف على اتساوى اشخاص العناصر في المهية النوعية فتدبر ملا جلال

قوله ويدل على مغايرته للشوق اقول لم يعرف الشوق الذي هو مقسم الشهوة والغضب ثم بان الشهوة مفقود في الدواء البشع وقال الاستاد المحقق قدس سره في اوائل حواشي التجريد ان الشهوة ميل جبلي غير مقدور للعبد بخلاف الارادة وكذا النفرة حالة جبلية غير مقدورة بخلاف الكراهة وقد يشتهي الانسان ما لا يريده بل يكرهه كالمنافيات المحرمة عند الزاهد وقد يريد ما لا يشتهيه بل ينفر عنه كشرب الدواء المر عند المرض ولذلك قالوا ان المعاصي مما يؤاخذ عليها دون شهوتها وكراهة الطاعات الشاقة يؤاخذ عليها دون النفرة انتهى وكلام الشارح مبني على هذا التفسير واعلم ان مغايرة الشوق للاجماع يمكن ان يكون بحسب الشدة والضعف بان يشتد الشوق فيصير اجماعا وقد صرح بذلك بهمنيار وفي هذا المقام بحث نفيس حررناه في شرح الهياكل فليرجع اليه ملا جلال

الحركة تتبع تخيلات وارادات جزئية اشارة الى الجواب سؤال ربما يورد في الحركة على مسافة يكفي فيها ارادة متعلقة بقطع جميعها ناشية من تصور الحركة عليها مع انها مشتملة على حدود يقطعها المتحرك من غير ان يتصورها بخصوصها ويتعلق ارادته بالحركة اليها والحركة عنها بل تلك الارادة الكلية المتعلقة بقطع المسافة باسرها كافية في حدوث الحركات الجزئية المتعلقة بتلك الحدود فظهر ان الافعال الجزئية الصادرة عنا لا يحتاج الى تصورات وارادات جزئية وتقرير الجواب ان صدور الحركة عن الارادة الكلية يتوقف على وجود الارادة الجزئية بيان ذلك ان المتحرك على مسافة يتخيلها اولا وينبعث منه ارادة كلية متعلقة بقطع جميعها ثم انه يتخيل حدا جزئيا من حدودها وينبعث من تخيله ارادة جزئية متعلقة بقطع جزء من المسافة واقع بينه وبين ذلك الحد وبعد قطعه اياه يتخيل حدا اخر وهكذا فلو انقطع بعد وصوله الى حد معين من حدودها تخيله لحد اخر بعده انقطعت حركته ولم يتجاوز ذلك الحد الذي وصل اليه وبقي واقفا فكل جزء من اجزاء المسافة يتعلق به تخيل وينبعث منه ارادة جزئية يترتب عليها الحركة على ذلك الجزء فهذه التخيلات والارادات مستمرة استمرار الحركات وكما ان استمرار الحركات لا يمنع شخصيتها ولا يقتضي كونها كلية كذلك استمرار التخيلات والارادات هكذا متجددة منصرمة لا يمنع جزئيتها ولا يقتضي كليتها ولما اعترض بان التخيلات والارادات الجزئية امور حادثة جزئية فلا بد لها من علل حادثة جزئية والكلام فيها كالكلام في الاول فيتسلسل ثم التسلسل ان كان دفعة فهو محال وان كان السابق علة للاحق كان ايضا محالا لان السابق ينعدم حال حصول اللاحق والمعدوم لا يكون علة للموجود اجاب بقوله يكون السابق من هذه التخيلات علة للسابق من تلك الارادات المعدة لحصول تخيلات وارادات اخرى فيتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة الى اخرها يعني ان السابق علة معدة للاحق فلا محذور في انعدامه حال حصول اللاحق لان العلة المعدة يجب ان لا يجامع المعلول على ما مر تحقيقه ثم اعترض بان الانسان يجد من نفسه في كثير من حركاته الاختيارية على مسافة كمن يمشي مثلا انه يقصد نهايتها ويتوجه الى تلك النهاية مع ذهوله عن الحدود الواقعة في اثنائها اما للغفلة عنها او لاشتغال نفسه بشاغل من خوف او مرض وايضا فالذي يتوقف عليه الحركة اما ان يكون تخيل كل واحد من الحدود التي تفرض في المسافة او تخيل بعضها دون بعض الاول يقتضي تصورات غير متناهية مرات غير متناهية لان المسافة منصفة الى غير النهاية وكل نصف من تلك الانصاف التي لا ينتهي شانه ذلك لكن كل عاقل يجد من نفسه عند الحركة ان الامر ليس كذلك والثاني يوجب جواز تحقق الحركة على كل المسافة من غير قصد الى شيء من اجزائها لانه اذا جاز ذلك في بعض المسافة فليجز في كلها والا يلزم الترجيح بلا مرجح وايضا لا يكون ح التخيلات والارادات متصلة كما زعم وجعل اتصالها سببا لاستمرار الحركة واجاب عن اصل السؤال بعض المحققين بان الموجود في الخارج هو الحركة بمعنى التوسط دون الحركة بمعنى القطع وسياتي تحقيق ذلك وبيانه ان الحركة بمعنى التوسط امر واحد شخصي من مبدء المسافة الى منتهاها فيكفي فيها تخيل المسافة باسرها اجمالا وارادة متعلقة بالحركة عليها ولا حاجة الى تخيل الحدود المفروضة عليها وتوجه القصد اليها بخصوصها اذ ليس هناك

قوله بيان ذلك ان المتحرك على مسافة اقول فيه بحث اذ لا توقف للارادة الكلية على تخيل المسافة بل يكفي فيها التعقل وقطع المسافة لا يتوقف على ادراك كل المسافة اولا على سبيل التفصيل لجواز ان يدرك اول جزء منها فيقطعه ثم جزءا اخر وهكذا او لهذا الاخير دفع وجه اذ ح يكون ذلك قصد ذلك الجزء المتصور تمام المسافة المتصور وبذلك يحصل الغرض من هذا الكلام وهو ان السابق تصور المسافة للارادة المتعلقة بها ثم سبقت منه التصورات المتعلقة لجزء جزء والارادة الجزئية الباقية ما جلال

قوله ثم التسلسل ان كان دفعة فهو محال في هذا التركيب فظاهر لان المراد بالدفعة ان كان معيتها بالذات فالبحث لا يختلف لان الكلام في العلل ان كان المراد معيتها بالزمان فلا تقابل بينها وبين الشق الثاني اذ تلك المعية لازمة على التقدير الثاني ايضا ما جلال

قوله مع ذهوله عن الحدود الواقعة اقول لا يخفى على من راجع وجدانه ان المتحرك بالاختيار يدرك اجزاء المسافة شيئا فشيئا ولذلك اذا غشيه الظلمة فلم يدرك الطريق وقف عن السير فكما ان الحركة مستمرة على سبيل التدريج كذلك الادراك مستمر على هذا المنهج واستمرار تصور المسافة على هذا النهج لا يستلزم ادراك الحدود المفروضة فيها اذ الحركة الواحدة المتصلة يستدعي ادراكا واحدا مستمرا على سبيل التدريج نعم اذا تعدد الحركات كما في الخطوات المتعاقبة كان هناك تصورات متعددة لمسافات متعددة لكن لما صار تلك التصورات ملكة للنفس يصدر عنها بسهولة من غير تعمد في بادي الامر فيتوهم انه لم يدركها او نسي ادراكها ومن البين ان الادراك لشيء وادراك الادراك لشيء اخر والخفا في ادراك الادراك لشيء اخر ما جلال

حركات متعددة بل حركة واحدة جزئية فلا بد الحركة على مسافة نقضا على القاعدة القائلة ان كل فعل جزئي يحتاج الى تصور وارادة جزئيتين وما ذكره هذا السائل مبني على وجود الحركة بمعنى القطع وكذا ما اجيب به عن سؤاله وما اعترض به على الجواب ايض فالكل ساقط وتلك القاعدة مثبتة ويشترط في صدق التاثير على المقارن الوضع قال الحكماء يشترط في ان يصدق على المقارن للمادة اعني الصور والاعراض المقارنة لها انه مؤثر وضع خاص بينه وبين ما يؤثر هو فيه لان الصور والاعراض المقارنة قوامها بمواد الاجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها يصدر بواسطة تلك المادة فيكون بمشاركة من الوضع ولذلك كان النار لا تسخن اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها او ما كان له وضع خاص بالقياس اليه والشمس لا تضيء كل شيء اتفق بل ما كان مقابلا لجرمها اليه واعترض عليه بانه ان اراد بواسطة المادة توقف الفعل على تحقق المادة فذلك مسلم لان ذات الفاعل اعني الصور والاعراض متوقف عليها فيتوقف فعلها ايضا عليها بالضرورة لكن لا يلزم من ذلك اشتراط الوضع في التاثير وان اراد بها ان للوضعها مدخلا في تاثيرها فذلك ثم فان المادي يتاثر عن المجرد لكون خصوصية ذات المجرد مقتضية للتاثير فلم لا يجوز ان يكون المادي بعد تحصله بالمادة مؤثرا بخصوصية ذاته في المجرد فلا يكون للوضع مدخل في تاثيره وان كان حالا في المادة مقارنا للوضع واي فرق بين التاثير والتاثر في ذلك وايضا فان النفس الناطقة تتاثر عما يرتسم في قواها المتخيلة والمتوهمة فانه يحصل لها بواسطتها اعراض نفسانية كالغضب والفرح وغيرهما مع ان النفس واعراضها لا وضع لها وتلك الامور المرتسمة في قواها مادية ذوات اوضاع وما يقال من ان هذه معدات للنفس وكلامنا في المؤثر مدفوع بان اقل مراتبها الاعداد وهو تاثير ايضا والتناهي اي ويشترط في صدق التاثير على المقارن تناهي اثاره فيكون قوله التناهي معطوفا على قوله الوضع والظاهر من هذا العطف توقف تاثير القوة الجسمانية على التناهي كتوقفه على الوضع لكن الظاهر كما هو المفهوم من كلامهم ان التاثير متوقف على الوضع ومستلزم التناهي ولعل المراد في المعطوف الاستلزام اللازم للاشتراط بحسب المدة والعدة والشدة التي باعتبارها يصدق التناهي وعدمه الخاص على المؤثر بالنظر الى اثاره اشارة الى ان صدق التناهي وعدمه الخاص اعني عدم التناهي عما من شانه ان يكون متناهيا وهو عدم الملكة على المؤثر نظرا الى اثاره انما يكون بحسب المدة او العدة او الشدة ليتوسل باثبات تناهيه بحسب تلك الامور الثلثة على اثبات ان القوى الجسمانية لا يوصف بلاتناهي اثارها مط وذلك اعني ان المؤثر لا يوصف بتناهي ولا تناهي اثاره الا بحسب احد تلك الامور الثلثة لان التناهي واللاتناهي بمعنى عدم الملكة من الاعراض الذاتية الاولية الكمية فاذا وصف المؤثر بالتناهي او اللاتناهي نظرا الى اثاره فلا بد ان يعتبر اما عدد الاثار وهو التناهي واللاتناهي بحسب العدة واما زمانها وح اما ان يعتبر تناهيه في الزيادة والكثرة وهو التناهي بحسب المدة او في النقصان والقلة وهو التناهي بحسب الشدة ثم ان اللاتناهي في الشدة ظاهر البطلان ولذلك لم يشتغل بالاحتجاج عليه واقام الحجة على امتناع اللاتناهي بحسب المدة والعدة وذلك اعني

قوله والظاهر من هذا العطف اه قول مفهوم هذا العطف هو توقف صدق التاثير على التناهي لا توقف نفس التاثير ومن البين ان التاثير اعم من التاثير المتناهي وصدق العام الذاتي على الشيء بتوسط صدق الخاص كما تقرر في موضعه والتاثير المطلق ذاتي بالنسبة الى التاثير المتناهي اذ المراد بها مفهومها والمطلق ذاتي بالنسبة الى المقيد ولعل المص انما اقحم لفظ الصدق لهذا المعنى والا كان المقصد ان يقول ويشترط في التاثير بدون لفظ الصدق للاجمال

بطلان

بطلان اللاتناهي في الشدة لأن القوى إذا اختلفت في الشدة كرماة يقطع سهامهم مسافة واحدة محدودة في أزمنة مختلفة فلا شك أن التي زمانها أقل هي أشد قوة من التي زمانها أكثر فما يكون غير متناهية في الشدة وجب أن يقع الحركة الصادرة عنها في زمان لم يوجد مثل تلك الحركة في زمان أقل منه لكن كل زمان قابل للقسمة فالحركة الواقعة في نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة تكون أسرع فمصدرها أشد وأقوى فلا يكون مصدر الأولى غير متناهية في الشدة والمقدر خلافه واعترض عليه بأنا لا نم أن قطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان ممكن في نفس الأمر وإمكان فرض قطعها لا يجدي نفعا لجواز أن يكون المفروض محالا مستلزما لمحال آخر لأن القسري يختلف باختلاف القابل ومع اتحاد المبدأ يتفاوت مقابله والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل لتساوي الصغير والكبير في القبول فإذا تحركا مع اتحاد المبدأ عرض التناهي قالوا لا شك أن التأثير القسري يختلف باختلاف القابل المقسور بمعنى أنه كلما كان أكبر كان تحريك القاسر له أضعف لكون معاوقته وممانعته أكثر وأقوى لأنه إنما يعاوق بحسب طبيعته وهي في الجسم الكبير أقوى منها في الجسم الصغير لاشتماله على مثل طبيعة الصغير مع الزيادة فإذا فرضنا تحريك الجسم بقوته جسما من مبدأ معين ثم تحريكه جسما آخر مماثلا له بحسب الطبيعة وأكبر منه بحسب المقدار بتلك القوة بعينها ومن ذلك المبدأ بعينه لزم أن يتفاوت منتهى حركة الجسمين بأن يكون حركة الأصغر أكثر من حركة الأكبر لكون المعاوقة فيه أقل فبالضرورة ينتهي حركة الأكبر ويلزم منه انتهاء حركة الأصغر لأنها إنما يزيد على حركة الأكبر بقدر زيادة مقداره على مقداره إذ المفروض أنه لا تفاوت إلا بذلك والتأثير الطبيعي يختلف باختلاف الفاعل بمعنى أنه كلما كان الجسم أعظم مقدارا كانت الطبيعة أقوى وأكثر آثارا لأن القوى الجسمانية إنما تختلف باختلاف محالها بالصغر والكبر لكونها متجزئة بتجزئها وأما في قبول الحركة فالصغير والكبير متساويان لأن ذلك للجسمية وهي فيهما على السوية فإذا فرضنا حركة الصغير والكبير بالطبع من مبدأ معين لزم التفاوت في الجانب الآخر ضرورة أن الجزء لا يقوى على ما يقوى عليه الكل فينقطع حركة الصغير ويلزم منه انتهاء حركة الكبير لكونهما على نسبة جسميتهما ونوقض الدليل إجمالا بالحركات الفلكية فإنها مع عدم تناهيها عندهم مستندة إلى قوى جسمانية لها إدراكات جزئية إذ العقل الكلي لا يكفي في جزئيات الحركة على ما سبق وأجيب بأن مبادي الحركات الفلكية هي الجواهر المفارقة بوساطة نفوسها الجزئية الجسمانية المنطبعة في أجرامها والبرهان إنما قام على أن القوة الجسمانية لا تكون مؤثرة آثارا غير متناهية لا على أنها لا تكون واسطة في صدور آثار لا تتناهى جاز أنها كونها مبادي لتلك الآثار لأنها المباشرة لتلك التحريكات عندهم إذا كانت واسطة فلم لا يجوز أن يباشرها استقلالا ونوقض تفصيلا بأنه ليس للحركات التي يقوى عليها تلك القوى مجموع موجود في وقت ما بل هي كالأعداد التي لم توجد فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا هو الذي عولوا عليه في جواب دليل المتكلمين على تناهي الحوادث فإنهم لما استدلوا على وجوب تناهيها بازديادها

قوله
فإنهم لما استدلوا
على وجوب تناهيها أقول من
البين أن الزيادة من الجانب المتناهي لا
تستلزم التناهي من الجانب الآخر فلا يحتاج في
الاستدلال بمجرد الازدياد في جانب المستقبل إلى
ثم إذا تمسك في إبطاله بالتطبيق ليظهر انتقال
الزيادة إلى جانب الماضي أجابوا
عنه بأن ليس لها
وبهذا التحليل
وجهين
أحدهما أن
مبنى الجواب أن التطبيق
بناء على أنه لا يجري
في الموجودات
يرد عليه أن التطبيق
العقلي لا يتوقف على
الوجود الخارجي والثاني
أن يكون منعا لتخلف المدعى
في مادة النقض بأن يقال
برهان التطبيق أن لا يوجد الأمور
المترتبة الغير المتناهية وهو متحقق
في الحوادث الغير المتناهية فإنها غير
موجودة فلا يرد النقض بها وحينئذ
النظر في أن مقتضى البرهان عدم وجودها
مجتمعة أو عدم وجودها مطلقا ولو على سبيل
التعاقب وربما يفيد الكلام بعد ذلك فيظهر
أنه لا حاجة لهم إلى نفي الزيادة مطلقا في الأمور الغير
الموجودة في الخارج ولا أنه يمكن التزام تحقق الزيادة
في الخارج تتوقف على الوجود في الخارج ولا يتوقف
البرهان على ذلك بل على مطلق الزيادة ولا يمكن إنكاره
مطلقا

كل يوم اجابوا عنه بانه ليس للحوادث مجموع موجود في وقت من الاوقات فلا يصح الحكم عليها بالازدياد فضلا عن اقتضائه تناهيها واعتذر لهم بان المحكوم عليه ههنا كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة الطبيعة قوية على تحريك الكل ازيد من كونها قوية على تحريك الكل فوقع التفاوت في حال موجود للقوة بخلاف الحوادث اذ ليس لمجموعها وجود في وقت فامتنع الحكم عليها بالزيادة والنقصان ورد هذا الاعتذار بان المحال اللازم من تفاوت الحركات تناهي ما فرض غير متناه وليس يلزم هذا المحال من التفاوت في حال القوة ولو سلم انها توصف بالزيادة والنقصان فلم لا يجوز ان يكون القوى الجسمانية الى لا يكون لتحريكاتها مبدء ويكون التفاوت بين الحركتين بالزيادة والنقصان من الجانب المتناهي اعني من جانب المنتهى ولو سلم ان لها مبدء فلم لا يجوز ان يكون التفاوت الذي لا بد منه هو التفاوت بالسرعة والبطوء بان يكون حركة الاصغر اسرع في القسرية وابطاء في الطبيعة من غير انقطاع واجيب بان التفاوت بالسرعة والبطوء يستدعي التفاوت بحسب العدة او المدة وذلك لانا اذا وقع التفاوت بين الحركتين بالسرعة والبطوء فاما ان يكون زمانهما واحدا او لا فعلى الاول يقع التفاوت في العدة لان الاسرع يكون عدد حركاته اكثر قطعا وعلى الثاني يقع التفاوت في المدة اقول لقائل ان يقول اذا كانت قوة جسمانية غير متناهية بحسب المدة يجوز ان يكون التفاوت بين حركة الجسمين الصغير والكبير بحسب العدة لا بحسب المدة بان يكون في الحركة القسرية عدة حركات الجسم الصغير اكثر من عدة حركات الجسم الكبير ويكون في الحركة الطبيعية عدة حركات الجسم الكبير اكثر من عدة حركات الجسم الصغير ولا يلزم انتهاء ما فرض غير متناه لجواز ان يكون حركتا الجسمين الصغير والكبير كلتاهما متناهيتين بحسب العدة مع عدم تناهيهما بحسب المدة وكذا اذا كانت قوة جسمانية غير متناهية بحسب العدة يجوز ان يكون حركتا الجسمين الصغير والكبير متفاوتتين بحسب المدة دون العدة من غير لزوم محذور لجواز ان يكونا متناهيين بحسب المدة مع عدم تناهيهما بحسب العدة وما يقال من انه اذا كانت مدة حركات جسم غير متناهية وجزئت تلك المدة الى اجزاء غير متناهية كان اجزاء الحركات الواقعة في اجزاء تلك المدة غير متناهية العدد فعدم التناهي بحسب المدة يستلزم عدم التناهي بحسب العدة فثبت امتناع عدم التناهي بحسب المدة وسقط المنع المذكور بط لان كل مدة فهو امر متصل في حد نفسه لا جزء له بالفعل واذا جزئ الى اجزاء بالفعل يكون تلك الاجزاء متناهية العدد واما انه قابل لانقسامات غير متناهية فمعناه ان قسمته لا تقف عند حد لا يكون بعده قسمة كما يقال ان مقدورات الله تعالى غير متناهية ويعني به انه لا ينتهي الى مقدور لا يكون بعده مقدور وكذا ما يقال من ان التفاوت بحسب المدة يستلزم التفاوت بحسب العدة لان اطولية الزمان تستلزم زيادة عدد الحركات فاذا كان حركتا الجسمين الصغير والكبير غير متناهيين بحسب العدة لم يجز ان يكون بينهما تفاوت بحسب المدة والا لكان ما هو اقل مدة اقل عددا فيلزم انتهاؤه عددا مع انه فرض غير متناه عددا بط ايضا لان اطولية زمان الحركة انما تستلزم زيادة عدد الحركة ان لو كانت الحركتان متساويتين بالسرعة والبطوء وذلك مم نعم يمكن ان يقال التناهي بحسب العدة يستلزم التناهي بحسب المدة وبالعكس

مهما فقد يقوى على ترتيب واحد ما منها مبتداء من وحدة متعينة فان سعتها فاذا كان الجسم لا يقوى على ترتيب واحد غير متناه فكذلك على خلط من ترتيب مختلفة منها فقد يقوى على ترتيب غير متناه فكيف بين بطلانه ملا علاك

قوله فلم لا يجوز ان يكون التفاوت اقول تفصيله انه اذا فرض تحريك غير متناه اسرع من حركة الاكثر في القوة القسرية او ابطاءها في الطبيعية لا يلزم الخلف وهو مساواة الجزء للكل في التحريك لا مكان استويا في الزمان فهما مختلفان بالسرعة والبطوء فلا يلزم انتفاء التفاوت بالكلية وهو المحذور لانتفاء التفاوت في المدة فقط هذا ونعلم وما ذكره الشيخ من انه لا يحتاج في هذا البرهان الى وجود هذه الامور معا يكفي فيه التقدير كما سبق تقريره انه مع ذلك ونظائره فتامل ملا علاك

قوله واجيب بان التفاوت في السرعة والبطوء اقول نختار ان زمانهما واحد والتفاوت في العدة واقع ولا يلزم من ذلك تناهيهما بحسب المدة والعدة كما في دورات الفلك الاعظم وفلك الثوابت فانها غير متناه في العدة والمدة مع التفاوت بينهما في العدة ملا علاك

كلاهما للزوم الانحصار بين الحاصرين اما على الاول فالحاصران العددان اللذان هما مبدء العدة ومنتهيهما واما على الثاني فالحاصران هما حركتا طرفي المدة ويرد على اصل الدليل ان التفاوت بالنقصان لا يستلزم الانقطاع فان حركة الفلك الثامن انقص عددا من حركة الفلك التاسع مع عدم تناهيهما وبعد التسليم والتي فبرهان تناهي القوة الطبيعية انما يجري في قوة حالة في جسم لا معاوق فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبايع في الاجسام العنصرية وكالنفوس المنطبعة في الاجرام الفلكية لكن التحريك الطبيعي المقابل للتحريك القسري متناول للتحريك الصادر عن النفوس النباتية والحيوانية ايضا مع ان اكثر تلك النفوس لا ينقسم بانقسام محالها وايضا اجسام النباتات والحيوانات مركبة من بسائط لا تخلو من معاوقة يقتضيها طبائعها فيقع التفاوت في التحريك الطبيعي الصادر عن تلك النفوس بسبب تلك المعاوقات الحاصلة في القابل المركب فلا يصح ان نسبة الحركتين على نسبة الجسمين وكذلك برهان تناهي القوة القسرية انما يجري في قوة قاسرة لجسم حالة فيما ذكرنا اعني لجسم حلت فيه قوة لا معاوق لها فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم وذلك لان مبناه على ما سبق على ان التفاوت بين حركتي الجسمين المقسورين انما هو بحسب التفاوت بين معاوقي طبيعتيهما والتفاوت بين المعاوقين انما هو بحسب التفاوت بين الطبيعتين ونسبة الطبيعتين على نسبة مقداري الجسمين واعلم ان هذه الدعوى والتي ذكرت قبلها من الفلاسفة بناء على اصلهم حيث يثبتون للقوى الجسمانية تأثيرا واما القائلون باستناد الممكنات الى الله تعالى ابتداء فلا يثبتون مؤثرا سواه فهم بمعزل عن هذا البحث والمحل المتقوم بالحال قابل له ومادة للمركب وقبوله ذاتي وقد يحصل القرب والبعد باستعدادات يكتسبها باعتبار الحال فيه وهذا الحال صورة للمركب وجزء قابل المحل وهو واحد قال الحكماء لما ثبت تلازم الهيولى والصورة وثبت ان كل ما كان كذلك فلا بد ان يكون احدهما علة للآخر فاما ان يكون الهيولى علة للصورة او بالعكس والاول باطل لان المادة قابلة للصورة فلا يكون علة لوجودها والا لاستحال ان يكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا فبقي كون الصورة علة فلا يخلو اما ان تكون علة مستقلة وذلك باطل لان الصورة والشكل يوجدان معا والهيولى متقدمة على الشكل لانه من توابع المادة والمتقدم على ما مع الشيء متقدم على ذلك الشيء فيستحيل كون الصورة علة مستقلة لها فلم يبق الا ان الصورة شريكة لشيء آخر كلاهما علة للهيولى وهذا معنى قوله وجزء فاعل المحل واعترض على ما قالوا بانا لا نسلم ان كل متلازمين لا بد ان يكون احدهما علة للآخر فان المتضايفين متلازمان مع انه ليس احدهما علة للآخر ولئن سلمنا ذلك فلا نسلم ان الشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا فان ذلك مما لم يثبت ولو سلم فلا نسلم ان الصورة مع الشكل فان الشكل عبارة عن الهيئة الحاصلة بسبب احاطة حد واحد او حدود بالمقدار وتلك الهيئة متأخرة عن وجود ذلك الحد او الحدود وهي متأخرة عن وجود المقدار الذي هو المحدود وهو متأخر عن الجسم المتأخر عن الصورة لوجوب تأخر الكل عن الجزء ولو سلم فالحكم بان المتقدم على ما مع الشيء متقدم على ذلك الشيء انما يظهر صحته في التقدم والمعية الزمانيين دون غيرهما الا ان يقال لعلهم ارادوا ان الصورة مع الشكل زمانا لان تقدم الهيولى على الشكل ليس بحسب الزمان وايضا لو تم ذلك لدل على ان الصورة ليست جزءا ايضا من فاعل للهيولى لان جزء الفاعل ايضا يجب تقدمه على المعلول وايضا فاحتياج الشيء في وجوده الى ما يحل فيه قطعا لان

ذلك الالتزام جبرا لما ذكر المصنف في الشبهة واجاب عنه
اولا بانا
من ان ذلك مشترك
وذكر اعتراض الطلب قوله
بشبه ان يكون الآخر وهو الجواب
الثاني وان لم يصنعوه بالثاني ومن عادة الشيخ ان
يصدر ما يرتضيه بلفظ يشبه ونظائره كما نقلت فيكون هذا اشارة
الى تضعيفه والاول جواب جدلي وتصدى لاستضعافه ان الصورة

للعلة الاخرى فكل واحد منهما ملزوم للآخر
لقد ذكر ذلك في شرح الاشارات بعد نقل القسم
من التلازم بهذا القيد وقال اذا لم يكن علية ومعلولية
لم يكن اجتماعهما الا بمجرد الاتفاق ولا يخفى
ما فيه واجاب عنه في المحاكمات
بان العلة وانا
صدر عنها
شيئان لا بد ان صدورهما من جهة واحدة بل من جهتين
وكل واحد من المعلولين لا يستلزم العلة الا من جهة اخرى
فلا يتكرر الوسط وزاد عليه قدس سره في الحاشية
ان التلازم بين المادتين غير معلوم و
لو فرض بينهما فالكلام فيه من
من التفصيلين
لا لا

الشيء ما لم يتشخص موجودا في الخارج لا يمكن حلول شيء فيه لأنّ وجود ذات في نفسها متقدم على احوالها التي من
جملتها حلول شيء آخر فيها لا يقال ان المحتاج اليه المحل هو مطلق الحال وطبيعته والمتأخر عن المحل هو الحال المتعين
بأعراض في المحل فلا محذور لأنّا نقول ان الطبيعة لا وجود لها الّا حين وجود الحال المتعين فقبل وجود المتعيّن لا
وجود للطبيعة فلا يتصوّر كونها جزء للعلة الفاعلية لموجود خارجي كما زعم واولو سلم ان احتياج الشيء في وجوده
الى ما يحل فيه ممكن فلا شبهة في ان ذلك لا يتصوّر فيما يزول عن المحل مع بقائه فان الصورة قد تزول عن
الهيولى مع بقائها ومعلوم بالضرورة ان الشيء لا يبقى بعد زوال ما هو محتاج في وجوده اليه واجيب عن ذلك
بان الحال اذا لم يكن محتاجا الى محله في وجوده بل فيما يلزمه من عوارضه كالصورة الجسمية فانها جوهر متحيز
بذاته مستغن في وجوده عن الهيولى ومحتاج اليها في قبول الانفصال اذ الانفصال اللازم له فلا بدّ له من ان يحل فيها
فمثل هذا الحال يجوز ان يكون علة لوجود المحل وشريكا للفاعل قوله ان الشيء ما لم يتشخص موجودا في الخارج لا
يمكن حلول شيء فيه قلنا مسلّم لكن لا يلزم منه الّا ان يتوقف حلول الحال على وجود المحل فيه ولا استحالة فيه انما
المحال ان يتوقف وجود الحال على وجود المحل المتوقف على وجود الحال وليس ذلك بلازم واما ان الشيء لا يبقى
بعد زوال ما هو محتاج في وجوده اليه فذلك اذا لم يخلفه بدل والصورة الجسمية اذا زالت عن الهيولى
يخلفها صورة اخرى تحل فيها وعلة وجود الهيولى هي احدى الصور المتشخصة المتعاقبة لا بعينها وشبّه الهيولى في
تقوّمها بها بسقف قائم بدعائم متعاقبة يزول واحدة منها ويقام مقامها اخرى فان قلت انهم قد ادّعوا ان
الصورة محتاجة في عوارضها المشخّصة الى الهيولى فلا يتصوّر ح كون الصورة المتشخصة علة لها سواء كانت معيّنة
او غير معيّنة قلنا انهم ارادوا بالعوارض المشخّصة ههنا العوارض اللازمة لتشخصها التي اذا زالت لم يبق ذلك
التشخص بعينه لا العوارض التي يستفاد منها تشخصها كما توهمه العبارة ولذلك عدوا في العوارض المشخصة
امورا كلية لا يتصوّر استفادة التشخص منها كالتناهي والتشكل المطلقين وغيرهما من العوارض اللازمة للاشخاص
والمحل المتقوم بالحال يسمّى بالنسبة الى الحال قابلا له وبالنسبة الى المركب منهما مادة له وهذا الحال المقوم
للمحل يسمّى بالنسبة الى المركب منهما صورة له وظاهر هذه العبارة يوهم ان المادة والصورة بمعنى العلة
المادية والصورية انما تطلقان على الهيولى والصورة اذ المحل المتقوم بالحال ليس الّا الهيولى والحال المقوم للمحل
ليس الّا الصورة ولكنك قد عرفت فيما سبق انهما يعمّانهما وغيرهما من الجواهر والاعراض التي يوجد بها امر
بالفعل او بالقوة وهو اعني الحال المقوم للمحل لا يكون الّا واحدا لأنّ الواحد ان استقل بتقويم المحل استغنى
المحل عن غيره مقوما له وان لم يستقل كان المجموع مقوما له وكل منهما جزء للمقوم اقول فيه منع ظ اذ
لا يلزم من عدم الاستقلال بالتقويم عدم التقويم وقبول المحل للحال اعني امكان حصول الحال في المحل ذاتي
والّا يلزم الانقلاب ولما كان ههنا مظنّة ان يقال لو كان القبول ذاتيا للمحل لما جاز انفكاكه عنه لكن المحل قد
لا يقبل شيئا ثم يصير قابلا له فان النطفة لا تقبل الصورة الانسانية ثم اذا صارت جنينا قبلتها اجاب بان
القبول اعني امكان حصول الحال في المحل مستمر ابدا لا يختلف اصلا بل ثابت في جميع الاحوال لكن القبول قد يكون
قريبا وقد يكون بعيدا فان قبول النطفة للصورة الانسانية بعيد وقبول الجنين لها قريب فالحاصل ان العلم لكن

هو قرب المقبول بعد بعده حصول استعدادات للمحل استفادها من الامور الحالة فيه واعلم ان ما نقلناه
عن الحكماء في هذا المبحث كلها من فروع الهيولى والصورة والمصنف لما كان منكرا لهما كما سيجيء كان المناسب ان
لا يذكر هذه المباحث او يذكرها على سبيل النقل والانكار لا على طريق الاثبات والاقرار والغاية علة بماهيتها
اى بصورتها الذهنية لعلية العلة الفاعلية يعني ان تصور الغاية علة فاعلية لكون الفاعل فاعلا اذ بتعقلها
يصير مقدما على الفعل فبهذا الاعتبار يكون الغاية علة للمعلول الذى صدر عن الفاعل معلولة في وجودها العيني
للمعلول فان وجود الغاية في الخارج يترتب على وجود المعلول فيه فالتقدم بحسب الوجود العقلي والتأخر
بحسب الوجود الخارجي فلا دور وهذا معنى قولهم اول الفكر اخر العمل فان النجار يتصور الجلوس على السرير
فيوجده ثم يوجد الجلوس عليه وهى اى الغاية ثابتة لكل قاصد اى لكل فاعل يفعل بالقصد والاختيار فان الفاعل
انما يقصد الفعل لغرض اما القوة الحيوانية المحركة فغايتها الوصول الى المنتهى للحركات الاختيارية الصادرة
عن الحيوان لها مباد اربعة مترتبة كما ذكرنا والمبدء القريب لها القوة المحركة المنبثة في عضلة العضو والمبدء الذى
يليه هو الاجماع من القوة الشوقية والابعد منه هو تصور الملائم او المنافر فاذا ارتسم بالتخيل او التفكر صورة في
النفس تحركت القوة الشوقية الى الاجماع فخدمتها القوة المحركة في الاعضاء فما انتهى اليه الحركة وهو الوصول الى
المنتهى هو غاية للقوة المحركة الحيوانية وليس لها غاية غير ذلك وهو اى الوصول الى المنتهى قد يكون غاية
للقوة الشوقية ايضا وقد لا يكون بل يكون لها غاية اخرى لكن لا يتوصل اليها الا بالوصول الى المنتهى مثال الاول
ان الانسان ربما ضجر عن المقام في موضع وتخيل في نفسه صورة موضع اخر فاشتاق الى المقام فيه فتحرك نحوه و
انتهت حركته اليه فغاية قوته الشوقية نفس ما انتهى اليه تحريك القوة المحركة ومثال الثاني ان الانسان قد يتخيل
في نفسه صورة لقاء صديق له فيشتاق فيتحرك الى المكان الذى يصادفه فيه فينتهى حركته الى ذلك المكان و
لا يكون نفس ما انتهت اليه حركته نفس غاية القوة الشوقية بل معنى اخر لكنه يتبعه ويحصل بعده وهو لقاء
الصديق وعلى تقدير المغايرة بين غايتي القوتين المحركة والشوقية فان لم يحصل غاية القوة الشوقية بعد الوصول
الى المنتهى فالحركة باطلة بالنسبة الى القوة الشوقية اذ لم يحصل بهذه الحركة ما هو غاية لها والا اى وان حصل
غاية القوة الشوقية فهو خير ان كان المبدء هو التفكر او عادة ان كان المبدء هو التخيل مع خلق وملكة نفسانية
كاللعب باللحية او قصد ضرورى ان كان المبدء هو التخيل مع طبيعة كالتنفس او مع مزاج كحركات المريض او
عبث وجزاف ان كان المبدء هو التخيل وحده من غير انضمام شيء اخر اليه واثبتوا للطبيعيات غايات الحكماء
قد يطلقون الغاية على ما يتأدى اليه الفعل وان لم يكن مقصودا اذا كان بحيث لو كان الفاعل مختارا لفعل
الفعل لاجله والغاية بهذا المعنى اعم من العلة الغائية وبهذا الاعتبار اثبتوا للقوى الطبيعية غايات مع انه لا
شعور لها ولا قصد وكذا اثبتوا للاتفاقيات اى للاسباب الاتفاقية غايات ما يتأدى اليه الفعل ان كان
تأديته دائميا او اكثريا يسمى ذلك الفعل سببا ذاتيا وما يتأدى هو اليه غاية ذاتية وان كان تأديته مساويا
او اقليا يسمى الفعل سببا اتفاقيا وما يتأدى هو اليه غاية اتفاقية ومنهم من انكر الاتفاقيات مستدلا بان
الفعل ان كان مستجمعا لجميع الجهات المعتبرة في التأدى كان التأدى دائما وكان الفعل سببا ذاتيا له وما

يتادى هو اليه غاية ذاتية وان لم يكن مستجمعا لما ذكر امتنع التادى فلم يكن هيهنا سبب اتفاقى ولا غاية اتفاقية
والجواب ان ليس كل ما هو معتبر فى تحقق التادى بالفعل جزء من المؤدى فان انتفاء المانع واستعداد القابل
معتبر فيه مع انه ليس شىء منهما جزء منه فالمؤدى اذا انفك عن ذاته بعض هذه الأمور انفكاكا مساويا للاقتران
مبا وانفكاكا راجحا عليه فهو المسمى بالسبب الاتفاقى وما يتادى هو اليه بالغاية الاتفاقية واذا اعتبر ذلك السبب
مع جميع الجهات المعتبرة فى تاديته كان سببا ذاتيا للمسبب الذى هو غاية ذاتية له مثال ذلك الحفر موضعا
فضل الى الكنز فان الحفر من حيث هو حفر ليس تاديته الى الكنز دائما ولا اكثريا ولا جرم كان سببا اتفاقيا او
كان وجدان الكنز غاية اتفاقية له واذا اعتبر مع الحفر كونه فى موضع فيه الكنز وكونه منتهيا الى مقر الكنز مع
سلامة الحاسة كان الحفر مع هذه الشرايط سببا ذاتيا لوجدانه والعلة مطلقا سواء كانت فاعلية او مادية او صورية
او غائية قد تكون بسيطة فالفاعلية كطبايع البسائط العنصرية والمادية كهيولياتها والصورية كصورها
والغائية كوصول كل منها الى مكانه الطبيعى وقد تكون مركبة فالفاعلية كمجموع الفعل والقوة بالنسبة
الى الهيولى على ما مر من ان الصورة شريكة لفاعل الهيولى والمادية كالعناصر الأربعة بالنسبة الى صور
المركبات والصورية كالصورة الانسانية المركبة من صور اعضائها الأولية والغائية كمجموع شرى المتاع
ولقاء الحبيب بالنسبة الى القوة الشوقية وايضا كل واحد من العلل اما بالقوة فالفاعلية كالطبيعة بالنسبة
الى الحركة حال حصول الجسم فى مكانه الطبيعى والمادية كالنطفة بالنسبة الى الانسانية والصورية
كصورة الماء حال كون هيولاها ملابسة لصورة الهواء والغائية كلقاء الحبيب قبل حصوله او
بالفعل فالفاعلية كالطبيعة حال كون الجسم متحركا الى مكانه الطبيعى والمادية كالجنين بالنسبة الى الانسانية
والصورية كصورة الماء حال كونه ماء بالفعل والغائية كلقاء الحبيب حال حصوله وايضا كل واحد منهما
اما كلية او جزئية فالفاعلية الكلية كالبناء للبيت والجزئية كهذا البناء لهذا البيت والمادية الكلية كالنطفة والجزئية
كهذه النطفة وكذا فى سائرهما وايضا كل واحد منها اما ذاتية او عرضية العلة الذاتية يطلق على ما هو علة
حقيقة بالقياس الى ما هو معلول حقيقة والعلة العرضية تطلق باعتبارين احدهما اقتران شىء بما هو علة حقيقة
للشىء اذا اقترن بالعلة الحقيقية اقترانا مصححا للاطلاق اسمها عليه يسمى علة عرضية والثانى اقتران شىء ما بالمعلول
كذلك فان العلة بالقياس الى ذلك الشىء المقترن بالمعلول تسمى عرضية فالفاعلية العرضية كالسقمونيا بالنسبة الى
البرودة فان السقمونيا مسهل الصفراء الموجبة لسخونة البدن المانعة للاجزاء الباردة التى فى البدن عن
تبريده فلما ازال المانع عن تبريده بطبيعتها فالفعل الصادر عن الاجزاء الباردة التى فى البدن اعنى التبريد
ينسب بالعرض الى ما يقترنها ويزيل مانعها وهو السقمونيا والمادية العرضية كالخشب للسرير اذا اخذ
مع صفة البياض مثلا فان ذات الخشب علة مادية ذاتية وما يقترنها اعنى الخشب ما هو بنا امع صفة
البياض علة مادية عرضية والصور العرضية كصورة السرير اذا اخذت مع بعض عوارضها والغائية العرضية
كشراء المتاع بالنسبة الى السفر اذا كان المقصود منه لقاء الحبيب فحصل بتبعيته شراء المتاع ايضا وايضا كل
منها اما عامة او خاصة فالعلة العامة هى التى يكون جنسا للعلة الحقيقية كالصانع الذى هو جنس

الماهية عن الموضوع والا لافتقر اليه في الخارج ايضا وتمييزه بعرض والا لكان في الخارج ايضا موجودا عبد الرزاق

للبناء والخاصة هي العلة الحقيقية كالبناء وكذا في سائر العلل واحد كل منها اما قريبة او بعيدة فالفاعلية القريبة كالعفونة بالنسبة الى الحمى والبعيدة كالاحتقان مع الامتلاء بالنسبة الى الحمى وعلى هذا القياس في سائر العلل والبقية كل منها مشتركة او خاصة فالفاعلية المشتركة كبناء واحد لبيوت متعددة والخاصة كبناء واحد لبيت واحد وعلى هذا القياس في سائر العلل والعدم للحادث الثاني من المبادي العرضية لانه مقارن لما هو علة ذاتية لوجود الحادث والفاعل في الطرفين يعني الوجود والعدم واحد لان الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه الاثر ان كان موجودا فقد وجد الاثر وان كان معدوما فقد عدم الاثر فالفاعل بالنسبة الى طرف الوجود هو بعينه الفاعل بالنسبة الى طرف العدم لكن وجود الاثر متعلق بوجوده وعدمه متعلق بعدمه اقول لا يخفى عليك ان هذا انما يتم ان لو ثبت ان تاثير الوجود في العدم لا يجوز لكنه لم يثبت على ما مر والموضوع وهو المحل المستغني عن الحال كالمادة وهو المحل المتقوم بالحال في ان كل واحد منهما علة مادية بالنسبة الى ما تركب ومن الحال وافتقار الاثر الى المؤثر انما هو في احد طرفيه اي في وجوده او عدمه قد تقدم ان المؤثر يجعل المهية موجودة او معدومة لا انه يجعلها تلك المهية اذ لا مغايرة بين المهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون احدهما مجعولة والاخرى مجعولا اليها واسباب المهية غير اسباب الوجود قد سبق ان العلة المادية والصورية تسميان علة للمهية والاخريان اعني الفاعلية والغائية تسميان علة الوجود ولا بد للعدم من سبب لما عرفت من ان الممكن نسبته الى طرف الوجود والعدم على السواء فاتصافه بكل منهما يستدعي سببا والا لزم الترجح من غير مرجح وكذا في الحركة يعني لا بد لعدم الحركة ايضا من سبب دفع لما توهم بعض القاصرين من ان العدم اولى بالاعراض السيالة كالحركة والزمان بدليل امتناع البقاء عليها ويكفي في وقوعه تلك الاولوية فلا حاجة له الى سبب وجه ما سبق من ان الممكن لا يكون احد طرفيه اولى به لذاته وامتناع البقاء بمعنى امتناع اجتماع اجزائه لا يقتضي ذلك وعلى تقدير الاولوية لا يكفي تلك الاولوية في وقوعه على ما سبق بيانه ومن العلل المعدة ما يؤدي الى مثل كالحركة الى منتصف المسافة المؤدية الى الحركة الى منتهاها او خلاف كالحركة المؤدية الى السخونة التي هي مخالفة للحركة او ضد كالحركة الى فوق المؤدية الى الاسفل والاعداد قريب كاعداد الجنين بالنسبة الى الصورة الانسانية او بعيد كاعداد النطفة بالنسبة اليها ومن العلل العرضية ما هو معد بمعنى ان بعض العلل الفاعلية العرضية تكون علة معدة ذاتية بالنسبة الى ما هي علة فاعلية عرضية له فان شرب السقمونيا علة فاعلية عرضية لحصول البرودة مع انه علة معدة ذاتية لحصول البرودة

تم المقصد الاول

المقصد الثاني

في الجواهر والاعراض وفيه فصول ثلثة **الاول في الجواهر** قدم مباحثها على مباحث الاعراض لان وجود العرض متوقف على وجود الجوهر فناسب ذلك ان يقدم بيان احواله على بيان احوال العرض ومنهم من قدم مباحث الاعراض نظرا الى انه قد يستدل باحوال بعض الاعراض على احوال الجواهر كما يستدل باحوال الحركة والسكون على حدوث الاجسام وبقطع المسافة المتناهية في زمان متناه على عدم تركبها من الجواهر الفردة الغير المتناهية الى غير ذلك مما يطلع عليه باستقراء مباحث الجواهر وايضا هذا بات تعريف الجسم الطبيعي لا يمكن الا بعد معرفة الحد والزاوية والقائمة الممكن اما ان يكون موجودا في الموضوع وهو المحل المتقوم بنفسه والمراد بالكون في الموضوع هو الحلول فيه اي الاختصاص الناعت وهو العرض ولا يعني اولا يحل في الموضوع وذلك اما بان لا يحل اصلا او يحل لكن لا في الموضوع و هو الجوهر خرج الواجب عن تعريف الجوهر حيث جعل المقسم هو الممكن قالوا ولذلك اذا جعل المقسم هو الموجود مطلقا كما وقع في عبارة الامام لانه يكون تعريف الجوهر ح هو الموجود لا في موضوع ومعناه ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع وليس للواجب ماهية ووجود زائد عليها وهو اما مفارق عن المادة اعني المحل المتقوم بالحال في ذاته وفعله اي لا يحتاج في ذاته وفعله الى المادة وهو العقل او مفارق عن المادة في ذاته دون فعله وهو النفس او مقارن للمادة فاما ان يكون محلا لجوهر اخر وهو المادة اولا وفي جعل المادة من اقسام المقارن للمادة نوع حزازة فالاولى ان يقول او غير مفارق بدل قوله او مقارن وكذا في استعمال المادة قبل ان يخرج من التقسيم فالاولى تاخير تقسيم الجوهر الى المفارق وغيره عن تقسيمه الى المادة والصورة او يكون حالا في جوهر اخر وهو الصورة او ما يتركب منهما اي من الجوهرين الحال والمحل وهو الجسم قال الامام لابد من الدلالة على ان الجوهر المركب من الجوهرين الحال والمحل هو الجسم فانه لا استبعاد في وجود جوهر جسماني يكون مركبا من جوهرين يكون احدهما حالا في الاخر مقوما له ثم اورد تقسيما اخر لا يرد عليه هذا الاشكال وهو ان الممكن اما ان يكون حالا في شيء او لا يكون والاول اما ان يكون سببا لوجود محله وهو الصورة او لا يكون و هو العرض والثاني اما ان يكون متحيزا وهو الجسم او جزء منه وهو الهيولى او لا متحيزا ولا جزءا منه وهو اما ان يكون مدبرا للجسم وهو النفس او جزءا منه او لا مدبرا ولا جزءا منه وهو العقل او جزؤه والموضوع والمحل يتعاكسان وجودا وعدما في العموم والخصوص فقد ظهر مما ذكرنا ان الموضوع اخص مطلقا من المحل لما مر من انه المحل المستغني عن الحال والمحل قد يكون محتاجا الى ما حل فيه كالمادة فيه

ولذا عد الشيخ الرئيس الاستقامة والانحناء من الاعراض الذاتية للخط مع ان كلا منهما اخص منه فالبحث عن الجسم في هذا الفصل بحث عن كون الجوهر جسما وهو من الاحوال التي تعرض الجوهر من حيث نفسه ثم البحث فيه عن المكان والجهة انما وقع بالتبع لمزيد اختصاصهما بالبحث بغيرهما من احوال الجسم فالبحث عنهما كانه بحث عن الجسم نفسه والا فالاولى ان يبحث عنهما في الفصل الثالث وما ذكرنا يظهر اندفاع ما يكاد ان يتوهم من ان المذكور

...

لا بذلك الحال لئلا ينتقض بالاعراض القائمة بالهيولى بل بالاعراض مطلقا ضرورة تقومها بالمحل المتقوم بعلته ورد بان المتبادر من المتقوم بنفسه هو ان لا يكون متقوما بغيره اعم من ان يكون ذلك الغير حالا فيه او لا ونقض بالحال عدول عما هو المتبادر اقول لا يمكن دفع ذلك عنه بان المتبادر من المتقوم بنفسه هو ما لا يكون متقوما بغيره لكن المتبادر من المحل المتقوم بنفسه هو ما لا يكون متقوما بالحال فيه بقرينة ان المحل معلوم انه قد يكون متقوما بالحال فيه وبان النقض بالاعراض القائمة بالمادة انما يتوجه لو كانت لها ذات مغايرة لذات الصورة في الخارج حتى يتصور الحلول فيها

عرض لا يكون حلوله فيها حلولا في الصورة وليس كذلك كما هو التحقيق

...

والتحقيق ان الموضوع يجب ان يكون متقوما من دون الحال والمادة هل يجب مع ذلك كونه في التقوم والتعين مستغنيا عن الغير مطلقا ام لا وذلك فرع على الخلاف في جواز كون العرض حالا في عرض فتجويز الشيخ عدم وجوب ذلك وعدمه يقتضي وجوب والمصنف لما قال بالمساواة بين المحل

وما هو الذي ينبغي تفسير الموضوع في كلامه بالمستغني في التقوم عن كل ما حل فيه فقط

وقد بيّن في موضعه ان نقيض الاخص مط اعم من نقيض الاعم مط وكذا الحال والعرض قد مرّ ان العرض هو الحال في الموضوع والحال قد يكون لا في موضوع كالصورة فالحال اعم مط من العرض وبين الموضوع والعرض مباينة لان الموضوع هو المحل المتقوّم بنفسه والعرض لا يكون متقوما بنفسه و يصدق العرض على المحل والحال الجزئيات لا كليا فانه يصدق بعض المحل عرض كالحركة فانها محل للسرعة و البطوء وليس يصدق كل ما هو محل انه عرض لمكان الصورة ويظهر من تلك ان الجوهر ايضا يصدق على المحل والحال الجزئيا لا كليا والجوهرية والعرضية من ثواني المعقولات لتوقف نسبة احدهما على وسط واختلاف الانواع في الاولوية والمعقول منهما اشتراك عرضي اختلف العلماء في ان الجوهر هل هو جنس لما تحته ام لا واختار المص انه ليس بجنس لما تحته من الجواهر كما ان العرض ليس بجنس لما تحته من الاعراض واحتج المص على ذلك بوجوه الاول ان الجوهر والعرض تتوقف نسبتهما الى ما تحتهما على وسط اي لا يكونان محمولين على ما تحتهما الا بوسط فانا نحتاج في اثبات جوهرية النفوس الناطقة و الصور الحالة في الاجسام الى نظر واستدلال ولذلك اختلف فيه وزعم بعضهم انها من قبيل الاعراض وكذا في اثبات عرضية المقادير والاضواء والالوان نحتاج الى الاستدلال فلا يكون شيء من الجوهر والعرض جنسا لما تحته لان ذاتي الشيء كما عرفتها لا يكون بين الثبوت لذلك الشيء وردّ بان ذاتي الشيء انما يكون بين الثبوت له اذا كان ذلك الشيء متصورا بالكنه ولا نعلم ان ما ذكر من الامثلة قد تصور فيها الماهية بالكنه بل المتصور من النفس هو المدبّر للبدن المتصرف فيه وهذا امر عارض لها خارج عن مهيتها وهكذا الحال في سائرها ولو كانت الماهية معقولة لنا بالكنه في هذه الامثلة لامكن ان لا نحتاج فيها الى دليل اصلا الثاني ان مفهومي الجوهر والعرض كلاهما مقول على ما تحتهما من الانواع بالتشكيك فان انواع الجواهر بعضها اولى بالجوهرية من بعض وكذا انواع الاعراض بعضها اولى من بعض بالعرضية والذاتي لا يكون مقولا بالتشكيك على ما هو ذاتي له وردّ بانا لا نسلم اختلاف انواعهما في حقيقة الجوهرية والعرضية بالاولوية وعدمها ولو سلم فقد مرّ ان ما ذكر في بيانه على تقدير صحته انما يدل على ان المقول بالتشكيك على افراده لا يكون ذاتيا لجميع ما تحته من الامور التي هو عليها بالتشكيك لا على انه لا يكون ذاتيا لشيء منها فجاز ان يكون الجوهر و العرض جنسا لبعض ما تحته من الانواع وان لم يكن جنسا لجميع ما تحته الثالث ان المعقول من الجوهر امر مشترك عرضي بالنسبة الى ما تحته وكذا المعقول من العرض فانا نعقل من الجوهر انه المستغني عن الموضوع ونعقل من العرض انه المحتاج الى الموضوع ولا شك في ان هذين المفهومين انما يثبتان لموصوفيهما ملحوظين بالقياس الى ما يغايرهما اعني الموضوع والذاتي لا يكون كذلك فانه يثبت لما هو ذاتي له وان قطع النظر عن جميع ما يغايره وايضا الاستغناء امر سلبي لانه عبارة عن عدم الحاجة الى الموضوع والعدمي لا يكون جنسا للانواع المحصلة وفي قوله والمعقول منهما اشتراك عرضي اشارة الى ان هذا الوجه

ينتقض على ابطال هذا ملا عبد الرزاق قوله كما ان العرض ليس بجنس لما تحته الخ هذا كالمتفق عليه كما صرح به بعضهم الا ان بعضا من الاعاظم صرح بجنسية العرض لما تحته وحكم بان المقولات العشر منحصرة في جنسين نفسيين احدهما الجوهر والآخر العرض واثبتهما في كتبه لا انه يطول ذكرها وحاصلها ان العرض ايضا يطلق على معنيين الموجود في الموضوع وليس يصلح ان يكون صدا لمقولة العرض والطبيعة التاعية التي حقها بحسب نفسها وبحسب نفس طبيعتها جميعا ان تكون قائمة في الموضوع وهذا هو الجنس الاقصى لمقولة العرض

١٥٣

انما اقيم دليلا على عرضية هذين المفهومين اللذين يحملان من الجوهر والعرض فلا يرد عليه الاعتراض بان ذلك انما يتم لو كان تعريف الجوهر بالاستغناء عن الموضوع وكذا تعريف العرض بالاحتياج اليه تحديدا لهما وذلك غير معلوم واعلم ان المصنف لم يكتف بعرضية مفهومي الجوهر والعرض بالنسبة الى ما تحتهما بل زاد عليها انهما من المعقولات الثانية ولم يزد في الدليل على ما استدل به في المشهور على عرضية هذين المفهومين ووجه ذلك بانه لما ثبت كونهما زائدين على ما تحتهما لزم ان يكونا من المعقولات الثانية اذ ليس في الجسم امر متحقق زائد على ذاته هو الجوهرية ولا في السواد مثلا امر متحقق زائد على ذاته هو العرضية اقول وانت خبير بانه انما يثبت بذلك كونهما امرين اعتباريين غير متاصلين في الوجود لا كونهما من المعقولات الثانية فانها كما عرفت مرارا عبارة عن عوارض الوجود الذهني وظ انهما ليسا منها واستدل ايضا بان الجوهر لو كان جنسا للجواهر لكان تمايزها لا محالة بفصول على ما هو شان الانواع المندرجة تحت جنس فتلك الفصول اما ان تكون جواهر فينتقل الكلام الى ما به تمايزها ويلزم التسلسل اعني ذهاب سلسلة اجزاء المهية الى غير النهاية فيلزم امتناع تعقل كنه الانواع الجوهرية واما ان تكون اعراضا فيلزم افتقار الجوهر الى الموضوع اذ يلزم كون العرض محمولا على الجوهر ونفسه بحسب الوجود على ما هو شان الفصل مع النوع وما فيه من انه يلزم تقوم الجوهر بالعرض ففيه ما مر من انه يجوز تقوم الجوهر بعرض قائم بجوهر اخر مقوم لذلك الجوهر والجواب انه قد مر ان المراد بقولهم الجوهر جنس لما تحته انه جنس لما تحته من الحقايق المحصلة النوعية لا انه جنس لكل ما يصدق عليه من المفهومات فانه لا يمكن ان يكون جنس من الاجناس جنسا لكل ما يصدق عليه فان الجنس بالقياس الى الفصل الذي يحصله نوعا يكون عرضا عاما كما بين في موضعه فكيف يدعى كون الجوهر جنسا لجميع ما يصدق عليه من الانواع والفصول حتى يلزم التسلسل ولا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها والمنقول من القدماء العدم وقد يطلق التضاد على البعض باعتبار اخر وقد مر ان بعضهم اعتبروا في التقابل امتناع الاجتماع في الموضوع ولذلك صرحوا بانه لا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها واخرين اعتبروا المحل مطلقا بدل الموضوع ولذلك اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر وما يتوهم من ان الفناء ضد للجوهر فاذا خلق الفناء انتفى الاجسام باسرها ففيه ان المنقول من القدماء ليس الا العدم والعدم لا يكون ضد الشيء لان الضد لا بد ان يكون وجوديا على ما مر في المتن ووحدة المحل لا يستلزم وحدة الحال يعني يجوز ان يحل اثنان في محل واحد سواء كانا جوهرين كالهيولى الواحدة التي يحل فيها الصورة الجسمية والنوعية او عرضين كالجسم الواحد الذي يحل فيه السواد والحركة الا مع التماثل اي لا يجوز ان يحل المثلان في محل واحد لانه يلزم ارتفاع الاثنينية عنهما اذ لا تمايز بينهما بحسب المهية ولوازمها ولا بعوارض يختصان بها فان اتصاف احد المثلين دون المثل الاخر بعارض من تلك العوارض متوقف على امتيازه عن المثل الاخر فلو كان امتيازه به لزم الدور ولا بامور اخر سوى ما ذكر لان كل امر نسبته اليهما نسبة واحدة اذ

وارد عليه ما ميز جان ... صدر ذلك الاعتراض ان غاية

هذا كون الجوهرية
غير موجود في الخارج
فيكون اعتباريا ويجوز ذلك لكيفية
في كونه من المعقولات الثانية ...
يكون هذا الامر الاعتباري بحيث يكون اتصاف الجسم
وعرضه له في الخارج ... هذا الشيء غير موجود
في الخارج ... في العرض بحسب الخارج يكون الخارج ظرفا للاتصاف

وقد اثبت الشيخ ... ليس شيئا اذ الفناء على هذا الفرض
ليس
بعدم الجواهر

... باسرها في ما ذكره من الاجماع قوله اي يجوز
ان يحل مثلان في محل واحد اول برهان
وذلك ان تكثر النوع الواحد

لو امتازت النّسبتان فذلك الامتياز امّا بذلك الامر وهو بط لكونه واحدا بالفرض وامّا بماهيّة
المثلين او بلوازمهما او بعوارض تحلّ فيهما وكلّ ذلك بط على ما عرفنا والجواب انّا نختار انّ امتياز
عوارض والاتّصاف لا يتوقّف على امتياز سابق والحاصل انّ ذلك دوريّة كما مرّ في بحث
التشخص وايضا لو تمّ ذلك لدلّ على امتناع حلول المثلين في محلّ واحد بطريق التعاقب ايضا بخلاف
العكس اي وحدة الحالّ يستلزم وحدة المحلّ فلا يجوز قيام العرض الواحد بعينه بمحلّين لانّه لو قام
عرض واحد بعينه بمحلّين لزم ان لا يتميّز الواحد عن الاثنين في ذلك لانّا لو فرضنا ان يكون القائم
بمحلّين عرضين لم يكن حال هذين العرضين في اثنينيّة عن الواحد في وحدته بل لزم ان يكون الوحدة
وايضا لو جاز حصول عرض واحد في محلّين لجاز حصول جسم واحد في مكانين لانّ البديهة لا تفرّق بينهما
والتالي بط فكذا المقدّم وجوّزه بعض القدماء من الفلاسفة زعما منهم انّ القرب قائم بالمتقاربين كالجوار
بالمتجاورين والاخوّة بالاخوين الى غير ذلك من الاضافات المتشابهة الاطراف بخلاف مثل الابوّة
والبنوّة من الاضافات المختلفة الاطراف فانّ قيام الابوّة بالاب والبنوّة بالابن وكان منشأ هذا التوهّم
هو تماثلهما مع الاتّفاق في الاسم وابو هاشم ايضا من المعتزلة زعما منه انّ التاليف عرض موجود
قائم بجوهرين فردين ولا يجوز قيامه باكثر منهما حتّى انّه اذا تالف جسم من اجزاء كثيرة قام بكلّ جزءين
متجاورين منها تاليف واحد امّا الاوّل فلانّ صعوبة الانفكاك بين اجزاء الجسم المؤلّف لا بدّ له من
رابط يصعب معه التفكيك وذلك هو التاليف ولا يقوم باحدهما فقط والّا لم يوجب صعوبة الانفكاك
بينهما بل بكلّ واحد منهما لم يكن وحدة الحالّ فيهما موجبة لعسر الانفكاك بينهما واجيب عنه بانّه
مبنيّ على تركّب الجسم من الجواهر الفردة وهو ممنوع وعلى تقدير تسليمه جاز ان يكون الصعوبة الانفكاك
الى القادر الفاعل المختار لا الى عرض واحد قائم بكلّ منهما ويتمّ ثانيا وامّا الثاني فلانّه لو قام باكثر
من جزءين كالثلاثة مثلا لانعدم بانعدام احد الاجزاء ضرورة انعدام الحالّ بانعدام المحلّ الّذي هو
جميع الاجزاء واللازم بط ضرورة بقاء التاليف فيما بين الجزءين الباقيين ورد بانّا لا نسلّم انّ التاليف
بين الجزءين هو بعينه التاليف القائم بالثلثة لم لا يجوز ان نعدم ذلك ويحدث هذا فان قيل قيام العرض
الواحد بالكثير ممّا قال به الفلاسفة كالوحدة بالعشرة الواحدة والتثليث بمجموع الاضلاع الثلثة
المحيطة بسطح والحيوة بالبنية متجزّية الى اعضاء والقيام بمجموع اجزاء زيد قلنا المتنازع فيه هو
ان يكون العرض الواحد القائم بمحلّ هو بعينه القائم بالمحلّ الآخر لا ان يكون العرض الواحد قائما
بمجموع شيئين صارا بالاجتماع محلّا واحدا له كما في هذه الصور وبما ذكرنا ظهر جواب آخر من قول
ابي هاشم وامّا الانقسام فغير مستلزم من الجانبين اي انقسام المحلّ لا يستلزم انقسام الحالّ وكذلك
انقسام الحالّ ايضا لا يستلزم انقسام المحلّ الانقسام قسمان احدهما الانقسام الى اجزاء متباينة في الوضع
اي اجزاء يصحّ ان يوضع كلّ جزء منها اين هو من صاحبه ويسمّى اجزاء مقداريّة وثانيهما الانقسام الى
اجزاء غير متباينة في الوضع سواء كانت خارجيّة كالهيولى والصورة او عقليّة كالجنس والفصل

وبعض هذا لانّه كله الا بالعرض والّا يلزم كون الفلك بكليته في
جهة
الجنوب فلو
فرض ان الاشارة
اليه من جهة الشمال ايضا الى
كليته بالذات يلزم كون الفلك
بكليته في جهة الشمال ايضا وح يلزم مباينة الفلك
لنفسه في الاشارة الى الجهة وهو معنى الاشارة الحسيّة
واحد في مكانين وهذا مح لانّ الجهة فالاشارة الى الفلك من جهة
الجنوب اشارة الى طرف منه والتي من جهة الشمال الى طرف آخر منه

الخارج وليس له تحصّل فقط لكن العلم به من حيث انّه يقبل التحصّلات
الذهنيّة
كلّ ونوع مغاير
في ذاته للعلم بغيره ليكثر
الخطّ والسطح والجسم باعتبار النهايات
اقول والذي حصل تحقيقا من كون تصور زيد
كليّا باعتبار التحصّلات الذهنيّة لا دخل له في بيان مغايرة
تصوّر زيد لتصوّر عمرو بل وجه ذلك انّ الشخصين وان كانا من نوع
واحد لكن التشخصين ليسا من نوع واحد فلو نقض في هذه
المسئلة بانّ تصوّر زيد عرض واحد مع انّه
قائم بمحالّ متعدّدة امكن دفعه بتكثّره
باعتبار التحصّلات
الذهنيّة
ثمّ اقول الاولى ان يفرع هذه المسئلة على كون الموضوع من جملة المشخصات

ان لا يجوز حصول جسمين في مكان واحد لانّا نقول لا فرق في
الاوّل بين المشبّه والمشبّه به بخلاف الثاني اذ حصول
الجسمين في مكان واحد يستلزم تداخل الاجسام
وهو مح بخلاف حلول عرضين في محلّ واحد
فانّه لا يستلزم تداخل الاعراض

وظاهر ان القسم الثاني من الانقسام غير مستلزم من الجانبين واما القسم الاول فظاهر ان
انقسام الحال بهذا الانقسام يوجب انقسام المحل ايضا فان انقسام السواد مثلا الى الاجزاء المقدارية
يوجب انقسام الجسم الى اجزاء كذلك وكيف لا وكل جزء منه انما ينفرض في جزء آخر من محله واما انقسام
المحل به فمنهم من حكم بالاستلزام مطلقا وزعم ان الحال في محل منقسم الى اجزاء متباينة في الوضع ان كان
حاصلا بتمامه في واحد منها فقط كان محله ذلك الواحد دون المجموع وهو خلاف المفروض وان
كان حاصلا بتمامه في كل واحد من تلك الاجزاء كان الواحد بالشخص حالا في محال متعددة وبديهة
بطلانه وان لم يوجد شيء من ذلك الحال في شيء من تلك الاجزاء اصلا لم يكن ذلك الحال حالا في
ذلك المحل بالضرورة وان وجد في كل واحد من تلك الاجزاء بعض من ذلك الحال كان منقسما الى
اجزاء متباينة في الوضع كالمحل ومنهم من فصل وقال ان الحال في منقسم كما ان حل فيه من حيث ذاته
المنقسمة لزم انقسامه على حسب انقسام المحل كالسواد الحال في ذات الجسم ويسمى حلوله فيه حلولا
سريانيا وان حل فيه لا من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث هو غير منقسم لم يلزم انقسامه وكان حلوله
فيه حلولا غير سرياني واستدل على ذلك بان الوحدة حالة في محلها قطعا وكذا النقطة في الخط والخط
في السطح والسطح في الجسم وشيء منها ليس منقسما بانقسام محله وكذا الاضافات مثل الابوة والبنوة حالة
في محالها وليست منقسمة بانقسامها اذ لا يمكن ان يوجد في كل جزء من الاب جزء من الابوة فقد ثبت ان الحلول
في المنقسم لا يوجب انقساما اذا لم يكن سريانيا وان الحكم بان الحال اذا لم يوجد شيء منه في شيء من اجزاء
المحل استحال حلوله في ذلك المحل ليس بديهيا لجواز ان يكون الحال حالا في المجموع من حيث هو مجموع ولا
يكون شيء منه حالا في شيء من اجزاء ذلك المجموع كما في الصور المذكورة لكن الامام في الملخص ادعى بداهة
ذلك الحكم ومنع كون الوحدة والنقطة والاضافات امورا موجودة في الخارج اقول ان البديهة
لا تفرق في ذلك بين الامور الموجودة في الخارج والاعتبارية الموجودة في نفس الامر فكما جاز ان لا
ان يشغل كل المحل الا بطريق السريان جاز في الخارج ايضا ذلك لكن يرد انا اذا قطعنا مجسما مخروطا
مستديرا مثلا فقطعة من جانب قاعدته لزم ان ينعدم النقطة التي على رأسه لانعدام محلها الذي
هو مجموع المخروط ويحدث نقطة اخرى وكذا اذا قطعنا جسما مكعبا فيما بين سطحيه الاعلى والاسفل
لزم ان ينعدم سطحاه مع خطوطهما ونقاطهما ويحدث سطحان آخران مع الخطوط والنقاط لكن البديهة
تشهد بان تلك الاطراف باقية على حالها ولا تأثير لذلك القطع في وجودها وعدمها الا ان يقال هذه
الاطراف امور اعتبارية لا يتصور فيها وجود وانعدام لانا نقول لو سلمنا انها اعتبارية فليست
من الاعتبارات المحضة بل من الاعتبارات التي في نفس الامر ومثل هذه الاعتبارات يتصور فيها
الكون بعد ان لم يكن كالعمى يحدث في الشخص بعد ان لم يكن اعمى والموضوع من جملة المشخصات اي العرض
يحتاج في تشخصه الى موضوع لوجهين الاول انه لو لم يكن محتاجا اليه لكان مستغنيا عنه
في تشخصه وهو مستغن عنه في الوجود اما لانه مكتفى عنه بوجوده او لان التشخص مفتقر الى الوجود

ومن جهة العرض الغير المنقسمة فلذلك لا يلزم انقسامه في تلك
الجهة من انقسام محله فيها سواء كان انقسام طول المحل او عرضه وعلى هذا
التقدير
ايضا يجوز
لا سيما قول الامر
وان المنقسمة لزوم الانقسام
فلا يشهد بعدم النقطة فليتامل عبد الرؤف
وقيل لم لا يجوز ان يقوم تاليف واحد بمجموع الثلثة
واخر بالاثنين منها فانه التاليف عنها بعدم الاول دون
الثاني ولا يلزم محذور شرح مطالع فان قلت هذا الدليل يمكن

لكونها اعتبارية فالابوة انما تعرض للاب في العقل من حيث اعتبار

الاطراف فان الجسم الواحد من حيث هو واحد ليس محلا للسطحين
مثلا والا لزم اجتماع المثلين فلو انقسم من حيث هو محل للسطح

منه مباين للاول بحسب الوضع والاشارة وان لم يكن مباينا
له بحسب الوجود لكونهما واحدا بالاتصال ولو سلم ذلك مغايرة
بحسب الحيثية فلا منافاة بعد كون اعتبار الحيثية يلزمه تعدد
المحل فلا يلزم اجتماع المتضادين اذ مجرد تغاير
الحيثية بدون تكثير الذات لا يكفي
في اجتماعهما واذا ثبت المغايرة
بالذات بين محل
السواد
السواد ومحل البياض في الجسم الابلق فلا يكفي المقصد التشبث في تجويزه

فلو افتقر العرض الى موضوع في وجوده لزم افتقاره اليه في تشخصاته بالواسطة والمستغني عن المحل
في الوجود والتشخص لا يكون مفتقرا اليه فلا يكون عرضا هف اقول فيه نظر لانا لا نم استغنائه عنه
في الوجود قوله لانه مكتفى عنه بموجبه قلنا ان اردت ان الفاعل يوجده من غير حاجة الى الموضوع
فذلك اول المسئلة وان اردت انه يستفيد الوجود من الفاعل لا منه فذلك لا يضرنا لان الاحتياج
اعم من الاستفادة وايضا قوله لان التشخص مفتقر الى الوجود مم فانهما متلازمان من غير افتقار
لاحدهما الى الاخر الثالث ان تشخص العرض ليس بماهيته ولا بلوازمها والا لانحصر نوعه في شخصه
ولا بما يحل فيه والا لدار لان حلوله في العرض متوقف على تشخصه ولا بمنفصل لا يكون حالا فيه
لا محلا له لان نسبته الى جميع افراد الماهية على السوية فكونه علة لتشخص هذا الفرد دون غيره ترجيح بلا
مرجح فتشخصه بمحله فان قيل يجوز ان يكون لامر حال في محله قلنا ننقل الكلام الى علة تشخص ذلك الامر
ويرجع اخر الامر الى المحل دفعا للدور والتسلسل اقول ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يحل في محل
العرض على سبيل التعاقب امور غير متناهية يكون كل سابق علة معدة لتشخص اللاحق ومثل هذا
التسلسل جائز عند الحكماء فالاولى ان يقال كون المحل علة لتشخص العرض اعم من ان يكون بلا واسطة
او بواسطة ما يحل فيه واقول يمكن الجواب بانا لا نم ان تشخص العرض لو كان لما حل فيه لزم الدور قوله
لان حلوله في العرض متوقف على تشخصه قلنا مسلم لكن تشخص العرض ليس متوقفا على حلول ما حل فيه
بل على ذاته كما ان حلول الصورة في الهيولى متوقف على وجودها ووجودها يتوقف على ذاتها لا على
حلولها ولا محذور في ذلك ولو سلم نقول انه دور معية كما مر غير مرة وايضا لا نم ان نسبة المنفصل
الى على السواء لجواز ان يكون له نسبة خاصة الى هذا التعين خاصة سيما اذا كان الفاعل مختارا
وايضا هذا الدليل لا يطرد في عرض ينحصر نوعه في شخصه واذا ثبت ان الموضوع من جملة مشخصات
العرض ثبت ان العرض لا يصح عليه الانتقال لانه اذا كان الموضوع مشخصا له يكون محتاجا الى
موضوع متشخص لان المبهم لا يكون موجودا في الخارج وما لا يكون كذلك لا يفيد وجودا متشخصا
خارجيا فالعرض اذا لا يتحقق وجوده الا بموضوع بعينه فلو انتقل انتفى هذا الموضوع المعين وانتفى
العرض ايضا ضرورة انتفاء المحتاج عند انتفاء المحتاج اليه اقول فيه نظر لانه يجوز ان يكون موضوعات
متعاقبة كل واحد منها لذاته يوجب تشخص العرض الواحد فاذا زال احدها بزوال السبب وحصل الاخر
بحصول سببه بقي تشخصه بالثاني ولم ينعدم ولا يكون التشخص ههنا امرا مبهما بل كل واحد من المعينات
ان اجيب بانه يستلزم توارد علل مستقلة على معلول واحد شخصي قلنا قد عرفت ان الدليل انما
قام على امتناع توارده على سبيل الاجتماع دون التعاقب وايضا لو تم هذا الدليل لدل على ان
الجسم لا يصح عليه الانتقال من حيز معين كان فيه الى حيز اخر لانا نقول الجسم محتاج الى الحيز والحيز
المبهم لا وجود له في الخارج فيكون محتاجا الى حيز متشخص فالجسم لا يتحقق وجوده الا في حيز بعينه فلو
انتقل عنه انتفى هذا الحيز المعين وانتفى بانتفائه الجسم لان حاجة الجسم الى الحيز انما هي في حال من احوال

اعني التحيز لا في وجوده و تشخصه فلو انتفى الحيز المعين انتفى تحيزه المعين لا وجوده او تشخصه كما في العرض
لانا نقول باي طريق عرفتم ان الجسم لا يحتاج في وجوده ولا في تشخصه الى الحيز مع انه لا يتصور وجوده متشخصا
الا في حيز ما كان العرض لا يتصور وجوده المتشخص الا في موضوع ما وما ذكرتم من ان الجسم يحتاج
في تحيزه الى الحيز فمثل هذا الاحتمال قائم في العرض ايضا فانه يجوز ان يكون امتناع انفكاك العرض
عن الموضوع لاحتياجه اليه في عرضيته التي هي من لوازمه او في غيرها من اللوازم لا في وجوده
او تشخصه وما ذكرتموه من الدليل على ان الموضوع مشخص للعرض قائم بعينه في ان الحيز مشخص
للجسم وما يرد عليه مشترك فالفرق المذكور تحكم ويمكن الجواب اما عن النقض فبانهم زعموا ان
الموضوع المعين مشخص للعرض ولا يمكن ان يدعى ان الحيز المعين مشخص للجسم لانا نشاهد ان الجسم
المتشخص قد يفارق مكانا الى اخر مع انه ذلك الموجود المتشخص فلا يكون الجسم المتشخص محتاجا في وجوده
ولا في تشخصه الى مكان معين وجوبا ان دليلهم في الحيز ممنوع فان دليلهم في الحيز سيقدح باختيار
ان تشخص الجسم بماديته واما عن المنع فبان المراد بالمتشخص عوارض مكتنفة بالشخص وامور متعلقة بها
يحصل منها في الذهن صورة جزئية مطابقة للشخص نسبتها الى الشخص نسبة الفصل الى النوع يسمى تشخصا
وقد مر ذلك في بحث التشخص ولا شك ان الصورة الجزئية انما يحصل من امر متشخص جزئي ولا
يمكن ان يحصل تلك الصورة الجزئية من جزئي آخر فاذا انتفى ذلك الجزئي الذي حصل منه التشخص انتفى
التشخص وانتفى بانتفائه الشخص وايضا اختلف في ان العرض هل يمكن ان يقوم بالعرض ام لا فالمتكلمون
على انه يمتنع والحكماء على انه جائز بل واقع واختار المص مذهب الحكماء فقال وقد يفتقر الحال
الى المحل بتوسط كالسرعة والبطوء فانهما يحلان اولا في الحركة وبتوسطها يحلان في الجسم وكالخشونة
والملاسة فانهما عرضان من مقولة الكيف حالتان في السطح الحال في الجسم وكالاستقامة والاستدارة
والانحناء فانها اعراض قائمة بالمقادير القائمة بالجسم وكالنقطة فانها عرض قائم بالخط وكالخط فانه
عرض قائم بالسطح بمعنى ان ذا النقطة هو الخط وذا الخط هو السطح لا الجسم واجاب المتكلمون بان
مثل النقطة والخط والسطح عدمي ولو سلم فمن الجواهر لا الاعراض ومثل الخشونة والملاسة و
الاستقامة والاستدارة والانحناء على تقدير كونها وجودية انما تقوم بالجسم والسرعة والبطوء
ليسا عرضين زائدين على الحركة قائمين بها بل الحركة امر ممتد يتخلله سكنات اقل واكثر باعتبارها
تسمى سريعة او بطيئة ولو سلم ان السرعة والبطوء ليس لتخلل السكنات فنقول الحركات انواع مختلفة
والسرعة والبطوء عائدان الى الذاتيات دون العرضيات وهما من الاعتباريات اللاحقة للحركة بحسب
الاضافة الى حركة اخرى بقطع المسافة المعينة في زمان اقل واكثر ولهذا تختلف باختلاف الاضافة فيكون
السريعة بطيئة بالنسبة الى الاسرع وبالجملة فليس هنا العرض هو الحركة واخر هو السرعة والبطوء واستدل
على امتناعه بوجهين الاول ان معنى قيام العرض بالمحل انه تابع له في التحيز فما يقوم به العرض يجب ان يكون
متحيزا بالذات ليصح كون الشيء تابعا له في التحيز والمتحيز بالذات ليس الا الجوهر الثاني انه لو قام عرض بعرض

قوله
فانا نشاهد
ان الجسم المتشخص اه فان
قبل بعض الاجسام لا يمتنع عليه
الانتقال من التحيز وبالجملة لا نشاهد انتقال
بعض الاجسام مع تشخصه فلا يتم الكلية قلت المكان
عرضت باثبات من جملتها صحة انتقال الجسم عنه نظرا الى تجرد
النسبة المكانية ثم ان الدعوى الذي ادعاه المستدل هو دوره
التقدم فالمنع المذكور ان كان منعا للزوم هذا الدور كما هو الظاهر فيه

فالكونه نفيا لكون العرض موضوعا للعرض واما الثاني فلا مغايرة لمذهب
المتكلمين
حيث انهم يقولون
وجود اعراض يقول الحكماء
بقيامها باعراض اخر والمص يقول
بوجودها لكن لا يقول بقيامها بالاعراض بل بمحال تلك
الاعراض بسبب قيامها بتلك المحال فهو من هذه الحيثية اي
من حيث انه قول بوجود تلك الاعراض يناسب مذهب الحكماء من حيث
كونه قولا بنفي موضوعية العرض يشارك مذهب المتكلمين
قوله فما يقوم به العرض اه لكون معنى القيام هو
الطبيعة في التحيز لا يقتضي سوى
كون التحيز ثابتا للتابع
بالعرض فيجب

ان يكون هناك ما يكون التحيز ثابتا له بالذات اذ ما بالعرض يجب ان ينتهي
الى ما بالذات سواء كان بواسطة او بغير واسطة فاما كون التحيز ثابتا
بالذات لما هو محل قريب للتابع فليس بلازم كما لا يخفى

فلابد بالآخرة من جوهر ينتهي اليه سلسلة الاعراض ضرورة امتناع قيام العرض بنفسه وح فقيام بعض الاعراض بالبعض ليس باولى من قيام الكل بذلك الجوهر بل هذا اولى لان القائم بنفسه احق بان يكون محلا مقوما للحال ولان الكل في حيز ذلك الجوهر تبعا له وهو معنى القيام واعترض على الوجهين بانا لا نم ان معنى قيام الشيء بالشيء التبعية في التحيز بل معناه اختصاص احد الشيئين بالآخر بحيث يكون الاول ناعتا والثاني منعوتا وان لم يكن ماهية ذلك الاختصاص معلومة لنا كاختصاص البياض بالجسم لا الجسم بالمكان وتحقيقه امران الاول ان التحيز صفة للجوهر قائم به وليس التحيز متحيزا تبعا لغيره والا لزم اشتراط الشيء بنفسه ان قلنا بوحدة التحيز القائم بذلك الجوهر اذ لابد ان يقوم التحيز اولا بالجوهر حتى يتبعه غيره في التحيز فلو كان ذلك الغير نفس التحيز فقد اشترط قيامه بالجوهر بقيامه بالجوهر وهو اشتراط الشيء بنفسه او التس ان قلنا بتعدد التحيز القائم بالجوهر فيكون قيام كل تحيز به مشروطا بقيام تحيز آخر به قبله وهكذا الى ما لا نهاية له الثاني ان اوصاف الباري تعالى قائمة به مع عدم شائبة تحيز في ذاته وصفاته ثم انتهاء قيام العرض بالجوهر مما لا نزاع فيه الا انه لا يوجب قيام الكل به لجواز ان يكون الاختصاص الناعت فيما بين بعض الاعراض بان يكون عرض نعتا لعرض لا للجوهر الذي اليه الانتهاء كالسرعة والبطوء للحركة ولا وجود لوضعي اي مشار اليه بالحس لا يتجزى بالاستقلال احترز به عن النقطة فانها موجودة لكن لا بالاستقلال يريد به ان يبين حقيقة الجسم الطبيعي وعرفوه بالجوهر القابل للابعاد الثلثة و ارادوا بالابعاد الثلثة خطوطا ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم وارادوا بالقبول الامكان يعني يمكن ان يتحقق فيه خطوط كذلك وانما اعتبروا الامكان دون الوجود لان تلك الابعاد ربما لم تكن موجودة فيه كما في الكرة والاسطوانة والمخروط المستديرين وان كانت موجودة فيه كما في المكعب مثلا فليست الجسمية باعتبار تلك الابعاد اذ ربما زالت مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها اقول وزيد فيه في المشهور قيد الفرض حيث قيل جوهر يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة ولعل غير مفيد مع وجود قيد الامكان بل مخل لانه يخرج ما قصد اخراجه اعني الجواهر المجردة لان فرض الابعاد الثلثة فيها ممكن غاية الامر ان يكون المفروض محالا وتقييد الابعاد بالثلثة بكونها على الوجه المذكور لتحقيق ان المعتبر في الجسم قبول الابعاد على هذا الوجه وان كان هو قابلا لابعاد كثيرة لا على هذا الوجه لا للاحتراز عن السطح على ما قيل لخروجه عن الحد بالجوهر كما ان الجسم التعليمي اعني كمية السارية في الجهات الثلث خرج به فقول الجسم الطبيعي اما مفرد وهو الذي لم يتألف من اجسام او مركب وهو الذي تألف من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير مثلا والجسم المفرد قابل للانقسام فلا يخ اما ان يكون جميع الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل اولا وعلى الاول يكون فيه اجزاء بالفعل قطعا ولا يكون شيء من تلك الاجزاء قابلا للانقسام والا لم يكن جميع الانقسامات حاصلة فيه بالفعل فهي اجزاء لا تتجزى فاما متناهية وهو مذهب جمهور المتكلمين واما غير متناهية وهو مذهب النظام وعلى الثاني اما ان لا يكون شيء من تلك الانقسامات حاصلا بالفعل

الى ان ذلك الجزء في الامر الذي هو المبدء القريب بعد الانقلاب
على كثير من وهو الذي وضعه ابن سينا الى الشخص بسبب الفصل
الفصل الى النوع كما هو ظاهر البيان ثم انه يلزم من زوال المحل زوال
ذلك الامر
لجواز بقائه
الموضوعات فلا يلزم
من انتفاء المحل المعين انتفاؤه لم
ان ذلك سبب ذلك الامر فلا نم انه يلزم من
زواله زوال ذلك الامر لجواز بقائه بسبب آخر
احمد المنع

او يكون بعضها حاصلا دون بعض فعلى الاول لا يكون فيه جزء بالفعل اصلا والا لكان فيه شيء من الانقسامات حاصلا بالفعل هف ولا شك في كونه مع ذلك قابلا للانقسام فاما غير متناه وهو مذهب جمهور الحكماء واما متناه وهو مذهب محمد الشهرستاني صاحب الملل والنحل وعلى الثاني اعني ان يكون بعض الانقسامات حاصلا فيه بالفعل دون بعض يكون فيه اجزاء بالفعل ولا يجوز ان يكون شيء من تلك الاجزاء قابلا للانقسام في الجهات الثلث والا لكان جسما فيكون المركب منه جسما مركبا لا مفردا والكلام في الجسم المفرد بل تلك الاجزاء اما قابلة للانقسام في جهة واحدة فقط كالخطوط جوهرية متصلة في حد ذاتها واما في جهتين فقط كسطوح جوهرية كذلك واما مختلفة منها فقط ومنها او من احدهما مع ما لا يتجزى اصلا فهذه احتمالات ستة لم يذهب اليها احد واختار المص مذهب الحكماء واذا بطل الجزء الذي لا يتجزى واستحال وجوده مط بطل مذهب جمهور المتكلمين ومذهب النظام وهو ظ ومذهب محمد الشهرستاني ايضا لانه لا ذاهب الى الجزء الذي لا يتجزى وجميع تلك الاحتمالات العقلية لان ما يدل على امتناع تركب الجسم مما لا يتجزى اصلا يدل على امتناع تركبه مما ينقسم في جهة واحدة فقط او جهتين فقط وما يدل على استحالة وجود الجزء الذي لا يتجزى مط يدل على استحالة وجود الخط والسطح الجوهريين فالعمدة في اثبات المذهب الذي اختاره المص ابطال الجزء الذي لا يتجزى فلذلك ابتدء به واعلم ان لهم في ابطاله طريقين احدهما ما يدل على استحالة وجوده مطلقا وهو ان المتحيز بالذات لا بد ان يكون ما يحاذي منه جهة الفوق غير ما يحاذي منه جهة التحت وكذا ما يحاذي منه جهة اليمين غير ما يحاذي منه جهة اليسار وكذا ما يحاذي منه جهة قدامه غير ما يحاذي منه جهة خلفه فكل متحيز بالذات لا بد ان يكون منقسما في الجهات الثلث لان ما يحاذي منه هذه الجهات الست هو اطرافه الخارجة منه فيلزم التعدد في اطرافه الخارجة فيه لا في ذاته فلا يلزم الانقسام لانا نقول هذه الاطراف ان كانت داخلة في ذاته كان الانقسام ظاهرا والا فما حل فيه طرفه الفوقاني غير ما حل فيه طرفه التحتاني والا لكان الاشارة الى احد طرفيه عين الاشارة الى الاخر وهو مح بالضرورة فلا بد ان يفرض في ذاته شيء غير شيء فيكون منقسما ولو وهما فهذا الدليل كما تريه يدل على استحالة الجزء الذي لا يتجزى وعلى استحالة الخط والسطح الجوهريين واذا استحال وجودها امتنع ان يتركب منها الاجسام الموجودة في الخارج ولا يدل على استحالة النقطة والخط العرضيين فانها غير متحيزة بالذات وغير مايلة للمكان والبديهة تحكم باختلاف الجهات والاطراف فيما هو متحيز بالذات ومايل للمكان والثاني من الطريقين ما يدل على استحالة تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى لوجوه كثيرة منها ما ذكره المص بقوله لحجب المتوسط يعني انا وضع جزء بين جزئين بحيث يلاقي الثلثة فلا بد ان يحجب المتوسط الطرفين عن التماس والا لزم ان يكون متداخلا لاحد طرفيه قطعا والتداخل مح والا لم يفد التاليف زيادة في الجسم واذا حجب المتوسط الطرفين عن التماس لزم انقسام الوسط لان ما يلاقي منه احد الطرفين غير ما يلاقي منه الطرف الاخر فيفرض في الوسط شيئان فينقسم وهو

خلاف

خلاف للمفروض ولحركة الموضوعين على طرفي المركب من ثلاثة يعني لو فرضنا مركبا من اجزاء وترتلثة
كانت او خمسة او سبعة او تسعة او غير ذلك و وضعنا على كل من طرفيه جزء لا على التبادل وفرضنا
تحرك كل منهما متوجها الى الاخر حركة على السواء في السرعة والبطؤ والابتداء فلا بد ان يتلاقيا ولا يمكن
ان يكون ذلك التلاقي بان يكون احد الجزئين باسره على الطرف والاخر باسره على الوسط و
الا لم يتساو الحركتان بل لا بد ان يكون شيء من الوسط مشغولا باحدهما وشيء اخر منه مشغولا بالاخر
فيلزم انقسامه قطعا ثم لما كانت تلك الاجزاء غير متفاوتة في الحجم وجب ان يكون بعض من كل
واحد من الجزئين على الوسط وبعض اخر منه على بعض من الطرف فيلزم انقسام الاجزاء الخمسة
باسرها مع كونها غير منقسمة فرضا وانت خبير لا يتم هذا الحج لم يلزم من وجود الجزء الذي لا يتجزى
وحده بل منه مع فرض عدم تركب المسافة من اجزاء وترو من تحرك جزئين على السواء فيلزم استحالة
المجموع دون استحالة الجزء لانا نقول قد ذكر فيما سبق انه اذا استحال المجموع فلا بد ان يكون بعض
اجزائه محالا في نفسه او يكون اجتماع بعضها مع بعض محالا وليس الاجتماع فيما نحن بصدده محالا
قطعا وليس شيء من اجزائه سوى الجزء محالا في نفسه فتعين استحالته او ارتعة على التبادل يعني لو
فرضنا مركبا من اجزاء شفع اربعة كانت او ستة او غير ذلك و وضعنا على كل من طرفيه جزء على
التبادل وفرضنا تحرك كل منهما متوجها الى الاخر حركة على السواء في السرعة والبطؤ والابتداء فلا بد
ان يتحاذيا بالضرورة وموضع المحاذات لا بد ان يكون بين الجزئين المتوسطين اذ لا يمكن ان يتحاذيا
بان يكونا معا على احد الوسطين والا لم يتساويا في الحركة بل لا بد ان يتحاذيا على ملتقى الوسطين
بان يكون بعض من كل منهما على بعض من احد الوسطين وبعض الاخر على بعض من الوسط
الاخر فيلزم انقسام الجزئين المتحركين مع انقسام الوسطين ويلزمهم ما يشهد الحس بكذبه من
التفكك لما اقام الحجج على نفي الجزء الذي لا يتجزى اراد ان يشير الى ما الزم اصحاب هذا المذهب
مما يشهد الحس بكذبه وقد الزموه منه تفكك اجزاء الرحى فانا اذا فرضنا خطا خارجا من مركز
الرحى الى الطوق العظيم منها فذلك الخط يكون مركبا من اجزاء لا يتجزى فاذا تحرك الجزء الابعد
من هذا الخط وهو الذي على الطوق العظيم جزء واحدا من مسافته فالجزء الذي يلي الابعد ان
تحرك اقل من جزء كان الجزء منقسما وان تحرك هو ايضا جزء واحدا من مسافته نقلنا الكلام الى
الجزء الثالث والرابع وهكذا الى الجزء الذي يلي المركز فان تحرك شيء منها اقل من جزء لزم انقسامه
وان تحرك كل واحد منها جزء واحدا لزم ان يكون مسافة الجزء الذي يلي المركز وحركته مساوية
لمسافة الجزء الذي على الطوق العظيم وحركته وهو محال بالضرورة وان سكن الجزء الذي يلي الابعد
حين تحرك الابعد جزء لزم انفصاله عنه وكذا الحال في سائر الاجزاء فيلزم تفكك اجزاء الرحى
على مثال دوائر محيطة بعضها ببعض يظهر ذلك باخراج الخطوط الثلاثة من مركز الرحى الى
الطوق العظيم منها في جميع الجهات وقد التزموه مع ان الحس يكذبه فقالوا ان الرحى تتفكك على مثال

دائرة كما ذكرتم لكن الفاعل المختار يلصق بعضها ببعض ولا يشعر الحس بذلك للطافة الازمنة التي

يقع فيها التفكك وسكون المتحرك اي ومما يلزمهم سكون المتحرك فانا اذا فرضنا مثلا ان فرسا

سار بحركته من اول النهار الى منتصفه خمسين فرسخا ولا شك ان الشمس قد صارت في هذه المدة

ربعا من الدور فمنع حركة الشمس قطعا وقطعها مسافة مساوية لجزء واحد لا يخلو اما ان يتحرك

الفرس جزء واحدا او اقل او يسكن والاول يوجب ان يكون حركة الفرس مساوية لحركة الشمس مع ان

المسافة التي قطعها اعني ربع الدور زايد على خمسين فرسخا بالاف الوف والثاني يوجب انقسام

الجزء والثالث يوجب سكون المتحرك وقد التزموه مع ان الحس يكذبه ودعوى عدم الاحساس

بالسكنات لقصر ازمنتها وقلتها مكابرة صريحة لان سكناته بقدر زيادة حركة الشمس على حركاته

فيكون حركاته مغمورة في سكناته فينبغي ان يرى ساكنا فقط فلا اقل من ان يرى تارة ساكنا واخرى

متحركا لكنا لا نحس بسكونه اصلا وانتفاء الدائرة يعني لو صح الجزء لانتفت الدائرة وذلك لان الخط

المركب من الاجزاء التي لا تتجزى ان امتنع جعله دائرة امتنع ايضا جعل ما هو ذو عرض دائرة لان الخط

على القول بالجزء ليس الا خطوطا انضم بعضها الى بعض فاذا امتنع ذلك على كل واحد منها امتنع على

الكل ايضا وان لم يمتنع جعل الخط دائرة فاذا جعلناه دائرة فاما ان يتلاقى ظواهر اجزائها كما تلاقى

بواطنها فيلزم ان تكون مسافة ظاهرها كمسافة باطنها فاذا احاطت بهذه الدائرة دائرة اخرى

كان حكمها مثل حكم الاولى فيكون ظاهر المحيط كباطنها وباطنها كظاهرها المحاط بها لانطباقه

عليه وظاهر المحاط بها كباطنها فيكون ظاهر المحيط كباطن المحاط بها ثم هكذا يجعل الدوائر محيطا

بعضها ببعض بلا فرجة فيها الى ان يبلغ دائرة تساوي منطقة الفلك الاعظم فلا يزيد اجزاء

هذه الدائرة العظيمة جدا على اجزاء الدائرة المفروضة اولا مع كونها صغيرة جدا واما ان يتلاقى

ظواهرها مع تلاقي بواطنها فيلزم الانقسام لان الجوانب المتلاقية غير الجوانب التي لم يتلاق

فقد التزموا انتفاء الدائرة وقالوا ان البصر يخطي في امر الدائرة فان الدائرة المحسوسة شكل مضلع

وليست بدائرة حقيقة وايد ذلك بان شرط صدق الاحساس ان يكون ما يطلب الاحساس

به على قدر يمكن للقوة الحاسة ادراكه اذ لو يكن كذلك لم يقو القوة الحاسة على ادراكه ولم يكن عدم

ادراكها دالا على عدمه كما في ذرات المبثوثة في الجو والاصوات الخفية جدا فاذا كان التضريس في

محيط الدائرة متجاوزا في الصغر عن الحد الذي هو شرط الاحساس لم يحس به ولم يدل ذلك على

عدمه واقول ليس بشيء لان هذا التضريس ان كان اصغر من الجزء لزم انقسام الجزء وان كان

مساويا او اكبر فكيف يرى الجزء ولا يرى ما هو مساو له او اكبر والنقطة عرض قائم بالمنقسم باعتبار

التناهي لما اقام الحجة على بطلان الجزء الذي لا يتجزى وبين ما الزم القائلين به من المفاسد

التي التزموها اراد ان يشير الى اجوبة حججهم تقرير الحجة الاولى ان النقطة موجودة لقيام

الدليل على وجود الاطراف كما سيجيء في هذا الكتاب فان كانت جوهرا وهي ذات وضع يلزم

موضع الطرف الثابت على السواء فلو كان هناك تضريس يعني كثرة

الاضلاع

والزوايا يلزم

كون بعض اجزائه اقرب

الى موضع الطرف الثابت

وبعضها ابعد وهو كثرة الكلام

الفرج وهو محال والا يلزم الطفرة اعني عدم محاذاة

المتحرك المذكور في حركته جميع اجزاء المسافة وبطلانها مسلم عندهم

قوله فان في الدائرة المحسوسة قد يتوهم ان المراد بالمضرس ههنا ما لم

يتلاق ظواهرها

بل تلاقت بواطنها

حتى يتشكل ما ينبه ويحذو

الشق الثاني وهو الانقسام

شكل كثير الاضلاع يشبه الدائرة

انضمام وانفراج زواياه بحيث لا يظهر عند الحس كما ان

المسدس والمسبع بل المخمس والمربع ايضا

لهذا انتفاء الموجود من اختصاصه بالدائرة

المضلعات فلا ينفعهم نفي الدائرة

والقول بانها شكل مضرس هذا

قوله فكيف

يرى الجزء

المط

المط وان كانت عرضا فمحلها لا ينقسم والا لزم انقسام النقطة لان الحال في المنقسم لا بد ان يكون منقسما واذا لم ينقسم محلها يلزم المط وتقرير الجواب ما قد سبق من ان انقسام الحال بانقسام المحل انما يلزم اذا كان حلوله فيه من حيث ذاته المنقسمة وحلول النقطة في المحل المنقسم ليس من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث هو منتاه والحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم نفيها مطلقا جواب عن الحجة الثانية تقريرها ان الحركة لها وجود في الحال اذ لو لم تكن موجودة في الحال لم يكن لها وجود اصلا لان الماضي والمستقبل من الحركة معدوم فان الماضي قد انعدم والمستقبل لم يوجد بعد وح لا يخ اما ان يكون الحركة الموجودة في الحال منقسمة او غير منقسمة والاول بط والا لزم سبق احد جزئيها على الاخر بالوجود لكونها غير قارة الذات فلم يكن الحركة التي فرضناها موجودة في الحال موجودة فيه بتمامها بل يكون الموجود احد جزئيها فقط هف فتعين الثاني فيكون المسافة التي وقعت الحركة في الحال عليها غير منقسمة والا لزم انقسام الحركة لان الحركة في احد الجزئين جزء الحركة في الجزئين واذا كانت المسافة التي وقعت الحركة في الحال عليها غير منقسمة لزم الجزء الذي لا يتجزى وهو المط وتقرير الجواب ان الحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم من نفيها في الحال نفيها مطلقا قوله لان الماضي والمستقبل من الحركة معدوم قلت لا نسلم انهما معدومان مطلقا بل هما معدومان في الحال ولا يلزم من ذلك عدمهما مطلقا فان الماضي موجود في الماضي من الزمان وان لم يكن موجودا في الحال والمستقبل من الزمان وكذا المستقبل من الحركة موجود في المستقبل من الزمان وان لم يكن موجودا في الحال والماضي من الزمان والان لا تحقق له خارجا جواب عن الحجة الثالثة تقريرها ان الان المسمى بالحال والحاضر من الزمان موجود لان الزمان موجود فلو لم يكن الان موجودا لم يكن للزمان وجود اصلا لان الماضي والمستقبل من الزمان معدومان فان الماضي صار معدوما والمستقبل لم يوجد بعد وهو غير منقسم والا لزم سبق احد جزئيه على الاخر بالوجود لان اجزاء الزمان لا تجتمع في الوجود فلم يكن بتمامه موجودا ما فرضناه موجودا هف واذا كان الان موجودا غير منقسم فالحركة المطابقة له ايض غير منقسمة والمسافة المطابقة لها ايض غير منقسمة فيلزم الجزء وتقرير الجواب ان الان لا تحقق له في الخارج ولا يلزم من نفيه نفي الزمان مطلقا قوله لان الماضي والمستقبل معدومان قلنا لا نسلم انهما معدومان مطلقا بل هما معدومان في الحال ولا يلزم من نفيهما في الحال نفيهما مطلقا لا يقال ان وجد الزمان الماضي فلا بد ان يوجد اما في الماضي او في الحال او في المستقبل والاخيران ظاهر البطلان وكذا الاول وكذا لزم ان يكون للزمان زمان اخر ويكون الشيء ظرفا لنفسه فلا يكون الماضي من الزمان موجودا اصلا وكذا المستقبل لانا نقول ما ذكرتم يدل على ان الحال ايض ليس موجودا اصلا وحل الشبهة ان غير الزمان ان لم يوجد فيه اصلا لم يكن موجودا قطعا واما الزمان فهو موجود في نفسه وان لم يكن موجودا في شيء من الازمنة كما ان المكان موجود في نفسه وان لم يكن موجودا في شيء من الامكنة بخلاف المتمكن فانه اذا لم يوجد في

قوله فان الماضي من الحركة فان قلت لا شك ان المراد من الحركة ههنا الحركة القطعية لانها المنقسمة في الامتداد والمسافة المتصفة بالمضي والاستقبال بخلاف التوسطية فانها لا تنقسم في امتداد المسافة ولا تتصف بشيء منهما اصلا والحركة القطعية لا وجود لها في الخارج فكيف تتصف بكونها موجودة في الماضي او في المستقبل قلت اتصافها بالماضي والمستقبل لا يستلزم وجودها في الخارج اذ المتصف بالمضي والاستقبال من الزمان ...

فلا فائدة في اخذ وجوده في الدليل ومنعه في الجواب قلت ليس كذلك بل لانطباق الحركة الغير المنقسمة على المسافة يوجب الجزء في المسافة وانطباقها على المسافة انما يكون لو كانت موجودة في الخارج ووجودها في الخارج انما يلزم من وجود الان الذي هو ظرف لها فبينهما فرق فان قيل ان اريد بالحركة الحركة بمعنى القطع فقولك ان الحركة لها وجود ممنوع بل انها امر موهوم مرتسم في الخيال من اختلاف نسبة المتحرك الى حدود المسافة وان اريد بالحركة الحركة بمعنى التوسط فوجودها مسلم لكنا عدم انقسامها ولكنها ليست منطبقة على المسافة فلنا نختار الاول ونقول المراد بالوجود الخيالي فان قلت هي باعتبار الوجود في الذات فكيف ...

شئ من الازمنة لم يكن موجودا اصلا ومنهم من قرر الحجة الثانية هكذا لو لم يوجد الحركة في الحال لم توجد
اصلا لان الماضي كان حالا والمستقبل سيصير حالا والفرض انه لا وجود للحركة فيما هو حال فلا
وجود لها اصلا في شئ من الازمنة والحجة الثالثة هكذا لو لم يكن الحال موجودا لم يكن الزمان موجودا
اصلا لان الماضي كان حالا والمستقبل سيصير حالا والفرض انه لا وجود لما هو حال فلا
وجود لها ايضا وح يسقط الجوابان المذكوران ويجاب عنهما بان الحركة بمعنى التوسط موجودة
في الان الحاضر لكنها ليست منطبقة على المسافة اصلا اذ لا جزء لها في امتداد المسافة بل هي موجودة
في كل حد من الحدود المفروضة فيها فاين لنا حركة مركبة من اجزاء لا تتجزى نعم يرتسم من هذه الحركة
الموجودة في الخارج امر ممتد في الخيال غير موجود في الخارج منطبق على المسافة منقسم مثلها الى
اجزاء لا يقف الى حد لا يقبل الانقسام وهو الحركة بمعنى القطع ولو تركبت الحركة مما لا يتجزى لم تكن
موجودة يعني انهم استدلوا بوجود الحركة على ثبوت الجزء الذي لا يتجزى والحال انه لا يدل على
ثبوته بل انما يدل على امتناعه وذلك لانه لو ثبت الجزء وتركبت الحركة والمسافة مما لا يتجزى فالمتحرك
من جزء من اجزاء المسافة الى جزء منها متصل بالاول لا يخ اما ان يتصف بالحركة حال كونه في الجزء
الاول وهو بط لانه لم يأخذ بعد في الحركة او حال كونه في الجزء الثاني وهو ايضا بط لانه قد انقطعت
الحركة ولا واسطة بين الاول والثاني ليوصف بالحركة هناك فلا يوجد الحركة اصلا واجيب
بان المتحرك لا يوصف بالحركة حال كونه في الجزء الاول لكنه يوصف بها في اول زمان حصوله في
الجزء الثاني فان حقيقة الحركة عند القائلين بالجزء الذي لا يتجزى هي كونه الاول في مكانه الثاني
فاذا حصل له ذلك يوصف بالحركة وينقطع تلك الحركة بالكون الثاني في المكان الثاني فالمتمكن في
المكان الثاني يوصف فيه بالحركة في الان الاول ويوصف ايضا فيه بالسكون في الان الثاني فلم يلزم من
تركب الحركة مما لا يتجزى ان لا تكون موجودة اصلا والقائل بعدم تناهي الاجزاء التي لا تتجزى في
الجسم يعني النظام وهو وان لم يكن قائلا بالجزء الذي لا يتجزى وتركب الجسم منه الا انه لزمه ذلك
من حيث لا يدري فانه لما وقف على ادلة نفاة الجزء ولم يقدر على نفيها سيما ما يتعلق بابرد
بطلان حكم الحس كتفكك الرحى ونحوه اضطر الى الحكم بان كل جسم فهو قابل للانقسام لا الى نهاية ثم
لما كان من مذهبه ان حصول الانقسام من لوازم قبول الانقسام ظن ان جميع الانقسامات
التي لا تتناهى حاصل في الجسم بالفعل فصرح بان في الجسم اجزاء غير متناهية موجودة بالفعل
فلزمه القول بالجزء الذي لا يتجزى لانه اذا كان كل انقسام ممكن في الجسم حاصلا فيه بالفعل فما لا
يكون من الانقسامات حاصلا في الجسم امتنع حصوله فيه فيكون اجزاؤه غير قابلة للانقسام فقد
وقع فيما كان هاربا عنه نافيا له غير معترف به فان قيل المذكور في كتب المعتزلة ان الجسم عند
النظام مركب من اللون والطعم والرائحة وغير ذلك من الاعراض قلنا نعم الا ان هذه عنده
جواهر لا اعراض فان مثل الاكوان والاعتقادات والالام واللذات وما اشبه ذلك اعراض لا تخلو

لها في حقيقة الجسم وفاقا واما الالوان والاضواء والطعوم والروايح والاصوات والكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرهما فعند النظام جواهر بل اجسام حيث صرح بان كلا من ذلك جسم لطيف مركب من جواهر مجتمعة ثم ان تلك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت صارت الجسم الكثيف يلزمه مع ما تقدم من مفاسد اثبات الجزء النقض بوجود المؤلف مما يتناهى فانا لو فرضنا اجتماع ثمانية اجزاء مثلا بحيث يصير المركب منهما طويلا عريضا عميقا منقسما في الجهات الثلث متقاطعا امتدادات على زوايا قوائم فبالضرورة يكون جسما مع تناهي اجزائه وينتقض به قوله كل جسم مؤلف من اجزاء لا تتناهى بالفعل فان قيل مذهب النظام ان الجوهر الفرد يمتنع وجوده على الانفراد وانما يكون وجوده في ضمن الجسم وكل جسم مركب من جواهر غير متناهية قلنا نفرض الكلام في ثمانية اجزاء من الجسم اقول قد سبق اننا وسيجيء ايضا ان النظام يجوز تداخل الجواهر بعضها في بعض فله ان يقول لا يصير المركب من الاجزاء التي فرضتموها طويلا عريضا عميقا لتداخل الجواهر تلك الاجزاء بعضها في بعض فلا يحصل منها جسم فان قيل لما لا يمكنه القول بتداخل جميع اجزاء الجسم والا لم يزد حجم الجسم على حجم جزء واحد فلا بد ان يبقى في الجسم اجزاء غير متداخلة فنفرض الكلام في تلك الاجزاء قلنا له ان يقول كل من تلك الاجزاء الغير المتداخلة يتضمن بالضرورة القول بقبول الجسم للانقسامات الغير المتناهية كما مر انفا فلا بد ان يكون تلك الاجزاء الغير المتناهية بحيث يكون الجسم منقسما اليها بالفعل والاجزاء المتداخلة ليست من هذا القبيل فلا يفيده عدم تناهيها ويفتقر في التعميم الى التناسب يعني اذا اردنا بيان تناهي اجزاء كل جسم هذا الجسم لحجم متناه واجزاء متناهية والجسم الذي فيه البحث لحجم متناه لتناهي الابعاد واجزاء غير متناهية على زعمه ولا شك في انه بحسب ازدياد الاجزاء يزداد الحجم فيكون نسبة الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء لكن نسبة الحجم الى الحجم نسبة متناه الى متناه ونسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه فيكون نسبة المتناهي الى المتناهي نسبة المتناهي الى غير المتناهي هف فلا يكون شيء من الاجسام مؤلفا من اجزاء غير متناهية واعترض عليه بان ازدياد الحجم بحسب ازدياد النظم والتاليف لا يستلزم كليا ان يكون نسبة المؤلف الى المؤلف كنسبة الاحاد الى الاحاد اذ من الجائز ان يكون الازدياد بحسب الازدياد مع كون النسبتين مختلفتين بل يجوز ان يكون نسبة الحجمين من النسب التي توجد في المقادير دون الاعداد فهم لا يوجد مثلها في الاحاد لان نسبتها عددية قطعا واجيب بان تلك الاجزاء لما كان نظمها وتاليف بعضها الى البعض موجبا لحجم المؤلف منها وجب ان يكون لها مقادير في انفسها والا لم يتصور حصول حجم بانضمام بعضها الى بعض واذا كان لها مقادير في انفسها كانت متساوية اذ لو تفاوتت لزم انقسام بعضها واذا كانت متساوية وكان انضمامها هو الموجب لازدياد الحجم والمقدار كانت نسبة

ملا عبد الرزاق اللاهيجي عليه الرحمة
اللهم صل على محمد وآل محمد

مؤلف منها الى مؤلف اخر منها اكثر احاد الاول الى احاد الثانى بالضرورة وبما قررنا اندفع ما قيل

من ان تلك الاجزاء لا توصف بالتساوى ولا بالتفاوت لانهما من خواص المقادير ولا مقدار

لتلك الاجزاء فى انفسها فهى لا متساوية ولا متفاوتة ويلزم عدم لحوق السريع البطئ لان السريع

اذا قطع جزء قطع البطئ ايضا جزء اذ لا اقل منه ولا تخلل السكنات بشهادة الحس ولا يخفى ان

هذا الوجه لا يختص بابطال قول النظام بل هو جار فيما اذا كانت الاجزاء متناهية ايضا بل

هو بالحقيقة ما ذكره بقوله ويلزمهم سكون المتحرك لانهم يلتزمون تخلل السكنات فالاولى ان

يجعل عدم لحوق السريع البطئ مع قوله وان لا يقطع المسافة المتناهية فى زمان متناه وجها

واحدا كما فعل صاحب المواقف وكان المص اشار الى ذلك حيث لم يفصل بينهما بقوله

ويلزمهم كما فصل بين النقض بوجود المؤلف وعدم لحوق السريع البطئ وتقريره ان المسافة المتناهية

المقدار لو كانت مركبة من اجزاء غير متناهية موجودة فيها بالفعل لامتنع قطعها فى زمان متناه

اذ لا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهكذا الى ما

لا نهاية له فيمتنع قطعها الا فى زمان غير متناه ولم يلحق السريع البطئ اذا توسط بينهما مسافة

قليلة فان تلك المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية لا يمكن للسريع قطعها فى زمان متناه فلا

يلحق السريع البطئ قطعا والضرورة قضت ببطلان الطفرة يحكى ان العلاف لما اورد هذا الالزام

على النظام التجا الى القول بالطفرة فقال ان المتحرك قد يقطع المسافة بان يحاذى بعض اجزائها

دون بعض ولما عيره مثبتو الجزء بان البديهة تقضى ببطلانها اجاب بانما ليست بابعد مما

لزمكم من القول بتفكك الرحى فقد التزموه ومن الشواهد الحسية لبطلان الطفرة انا نمد القلم

فيحصل خط اسود من غير ان يبقى فى خلاله اجزاء بيض وليس ذلك لفرط اختلاط الاجزاء البيض

بالسود بحيث لا يمتاز عند الحس لان الاجزاء الممسوسة اقل من المطفورة عنها بكثير بل لا نسبة لها

اليها لكونها غير متناهية فينبغى ان يقع الاحساس بالبيض ولا حاجة الى هذه المكابرة بل يكفيه

ان يقول كما ان المسافة المتناهية مركبة من اجزاء غير متناهية كذلك الزمان المتناهى مشتمل على

اجزاء غير متناهية فيقابل اجزاء المسافة والزمان معا فيمكن قطعها فيه وهذا كما ان المسافة

المتناهية المعتبرة تحتمل عند الفلاسفة الانقسام الى غير النهاية ولا يمتنع قطعها فى زمان متناه مع

ان قطعها يتوقف على قطع نصفها وقطع نصف نصفها وهلم جرا الى ما لا يتناهى وذلك لان كلا

من المسافة والزمان المتناهيين قابل للانقسام الى غير النهاية فان قيل للرائى ان يتخلص بان

لا يقول بلا تناهى الاجزاء فى كل امتداد يفرض فى الجسم وفيما بين كل طرفين من اطرافه فانه يجوز ان

يكون جميع اجزاء الجسم غير متناهية لكن كل امتداد يفرض فى ذلك الجسم يكون اجزاؤه متناهية قلنا

قد سبق ان القول بالاجزاء الغير المتناهية انما كان لضرورة قبول الجسم للانقسامات الغير

المتناهية ولا شك ان الجسم يقبلها فى كل امتداد يفرض فيه والتداخل يدفع جواب النظام عن

يحصل فيه القسمة جوهر وا ما المعتزلة فانهم يسموه بالطويل العريض

العميق ليخرج الخط والسطح ويبقى الخط منطبقا على الجسم ثم انهم اختلفوا قال

بعضهم انه

يتالف من اربعة

بان تركب مثلث من ثلث

جواهر فيحصل طول وعرض ويضع

رابع على الشكل فيحصل العمق ايضا وقال بعضهم ان

انه يتالف من ستة لان الثلث وهو الطول والعرض

ان انطبق على مثله حصل العمق ايضا وقال الاكثر انه يتالف من

ثمانية لان الجزء اذا تالف مع مثله حصل خط وهو طول واذا ضم خطا

الى مثله لا في سمت الطول حصل سطح واذا انطبق سطح على مثله حصل جسم

بمعنى ان التناسب حيث قال لا نم ان نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء وانما يكون كذلك لو
لم يتداخل بعض الاجزاء في بعض بان الضرورة تقضي ببطلانه فان حاصله ان الكل ليس باعظم من
الجزء واذا ثبت امتناع تركب الجسم مما لا يتجزى اصلا وما في حكمه ثبت ان الجسم المفرد متصل في
نفسه لا مفصل فيه ولما امتنع وجود الجزء الذي لا يتجزى وجب ان يكون الجسم المفرد قابلا لانقسامات
غير متناهية بمعنى انه لا ينتهي في الانقسام الى حد يقف عنده ولا يقبل الانقسام بعده كما زعمه
الشهرستاني والا لزم وجود الجزء لا بمعنى ان تلك الانقسامات التي لا تتناهى يمكن ان توجد بالفعل
اما في الخارج او في الذهن مفصلة فانه ممتنع عندهم لانها لو خرجت الى الفعل ثم ركبت تلك الاقسام
التي لا تتناهى لزم ان يوجد منها جسم غير متناهي المقدار مع انه يجب مساواته لذلك الجسم
المتناهي المقدار الذي قسم اليها وذلك على قياس ما قال المتكلمون ان مقدورات الله تعالى غير
متناهية مع ان وجود ما لا يتناهى في الخارج ممتنع عندهم فليس معناه عندهم الا ان تأثير
القدرة لا يصل الى حد لا يمكن ان يتجاوزه بل كل مرتبة يصل اليها تأثير القدرة يمكن وصوله الى
مرتبة اخرى فوقها كما في لا تناهي الاعداد فانها لا تصل الى حد لا يمكن الزيادة عليه فقد ثبت
ما اختاره المصنف من مذهب الحكماء وهو ان الجسم المفرد متصل في نفسه قابل للقسمة الى ما لا يتناهى
ثم ان القسمة اما ان توجب انفصالا في الخارج اولا فالاولى هي القسمة الانفكاكية المنقسمة الى
الكسر والقطع والفرق بينهما ان القطع يحتاج الى آلة نفاذة تفصل بالنفوذ فيه والكسر لا يحتاج
اليها والثانية اعني التي لا توجب انفصالا في الخارج هي المسماة بالقسمة الفرضية المقابلة للقسمة
الخارجية وقد تسمى ايضا قسمة وهمية وربما يفرق بينهما بان الفرضية ما هو بفرض العقل كليا و
الوهمية ما هو بفرض التوهم جزئيا والفرضية المقابلة للخارجية اما ان يكون بمجرد الفرض من غير
سبب حامل عليه او يكون بسبب حامل عليه كاختلاف عرضين قارين اي متقررين في محلهما [illegible]
الحقيقيين كالسواد والبياض في الجسم الابلق او غير قارين اي غير متقررين في محلهما باعتبار نفسها
بالاضافة الى الغير كمماستين ومحاذاتين وتوهم بعضهم ان القسمة الواقعة بسبب اختلاف
عرضين من القسمة الانفكاكية التي توجب انفصالا في الخارج لان محل السواد يجب ان يكون
مغايرا لمحل البياض في الخارج وكذا ما يماس او يحاذي من جسم جسما يجب ان يغاير ما يماس او
يحاذي منه جسما آخر والحق انه لا يوجب انفصالا في الخارج لان الجسم اذا كان متصلا واحدا في
نفسه ثم وقع ضوء على بعضه او لاقى جسم آخر بعضه او حاذاه فانا نعلم بالضرورة انه لا يصير بذلك جزئين
منفصلا احدهما عن الآخر في الخارج حتى اذا زال عنه تلك الاعراض عاد الى الحالة الاولى وصار
متصلا واحدا اذ لو كان كذلك لكانت المسافة تصير اقساما غير متناهية في الخارج بحسب محاذاة
المتحرك حدودها ثم تعود متصلة في نفسها واحدة في آنها عند انقطاع الحركة وما ذكر من المغايرة
فانما هي بحسب العقل لا بحسب الخارج واذا تمهد هذا فنقول ما ذكر من الادلة لا يدل الا على ان كل جسم

قوله
والكسر لا
يحتاج اليها [illegible]
في الوجوه قسمة انفكاكية
لا يحتاج الى نفوذ آلة في المقسوم [illegible]
[illegible] الكسر [illegible]
ان القطع قسمة انفكاكية يحتاج اليه فلا يرد ان القسمة
الانفكاكية لا تنحصر [illegible]
[illegible]
الانفكاكية [illegible]
[illegible] قسمة [illegible]
[illegible] من الانفكاكية [illegible]
[illegible] قوله [illegible]
[illegible]
في نفس الامر [illegible] عدم المغايرة في الخارج
لا يستلزم عدم المغايرة في نفس الامر لان المغايرة الوهمية والفرضية [illegible]
[illegible] في الخارج معايرة في نفس الامر [illegible]
في صورة [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

مفرد قابل للقسمة الانفكاكية بل انما يدل على انه قابل للقسمة الوهمية والا لكان جزء لا يتجزى او ما في حكمه فاراد ان يبين ان كل جسم كما هو قابل للقسمة الوهمية كذلك قابل للقسمة الانفكاكية ايضا فق والقسمة يعني الوهمية بانواعها يعني ما هو بمجرد فرض العقل كليا او بمجرد توهم الوهم جزئيا اولا بمجردهما بل بسبب اختلاف عرضين قارين او غير قارين تحدث في المقسوم اثنينية يساوي طباع كل واحد منهما طباع المجموع وطباع الجزء الخارج الموافق له في الماهية فيجوز على الجزئين المتصلين المفروضين في جزء واحد ما يجوز على الجزئين المنفصلين اعني الجزء الذي قسم والجزء الخارج الموافق له في الماهية من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي فجواز القسمة الوهمية ملزوم لجواز القسمة الانفكاكية فبطل مذهب ذيمقراطيس واتباعه وهو ان مبادي الاجسام البسيطة اجسام صغار صلبة متجزية في الوهم بحسب الجهات الثلث غير قابلة للتجزية بحسب الخارج واتصال الجسم البسيط عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وانفصاله عبارة عن افتراقها وكل جزء منها متصل في نفسه بحسب الحقيقة وغير قابل للانفصال الفكي بل للانفصال الوهمي والجسم البسيط الذي يقبل الانفصال الفكي كالماء مثلا غير متصل في نفسه بالحقيقة بل بحسب الحس ولما كان هيهنا مظنة سؤال وهو ان يقال يمكن ان لا يجوز على الجزئين المتصلين ما يجوز على الجزئين المنفصلين من الانفكاك لتحقق مانع في الجزئين المتصلين اجاب بقوله وامتناع الانفكاك لعارض لا يقتضي الامتناع الذاتي يعني ان ذلك المانع لا يكون لازما لماهية الجزئين المتصلين المفروضين في الجزء المقسوم وهما والا لانحصر نوع ذلك الجزء في شخص لانه لو وجد منه شخصان لكانا متساويين في الماهية وكان كل واحد منهما قابلا للانفصال الانفكاكي الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه هف واذا لم يكن المانع لازما بل عارضا مفارقا فلا شك ان امتناع الانفكاك لعارض مفارق لا يقتضي الامتناع الذاتي المنافي للقبول الذاتي الذي هو مقصودنا قيل هذا الدليل مبني على توافق تلك الاجسام في الماهية وهو ممنوع وان بني على تسليم الخصم كان جدلا خارجا عن الحكمة اقول مبناه ليس الا على عدم انحصار النوع في الشخص اذ لو لم ينحصر لتحقق الجزء الخارج الموافق في الماهية وتم الدليل قيل على تقدير تحقق الخارج الموافق لعل تشخص احدهما مانع من ذلك القبول او تشخص الاخر شرط له فلا يكون الجزء الواحد قابلا للانفصال بين جزئيه المفروضين فيه اما لوجود المانع او فقدان الشرط واجيب بما مر من ان المانع لا يكون لازما والامتناع لعارض لا يمنع القبول الذاتي فقد ثبت ان الجسم شيء واحد اي متصل واحد ليس بذي مفاصل واجزاء بالفعل كما هو عند الحس يقبل الانقسام الوهمي والانفكاكي ايضا الى ما لا يتناهى فمذهب افلاطون ومن تابعه الى ان ذلك الجوهر المتصل قائم بذاته غير حال في شيء اخر وهو الجسم المطلق فهو عندهم جوهر بسيط لا تركيب فيه بحسب الخارج اصلا وقابل لطريان الاتصال والانفصال عليه مع بقائه في الحالين في ذاته فهو من حيث جوهره وذاته يسمى جسما ومن حيث قبوله للصور النوعية التي للانواع الاجسام يسمى هيولا واختار المصنف هذا المذهب

مذهب

فيها هو يبذ اولا و بالذات من غير مادة شرح اربال المحقق لا ابى له
لا حاجة
اتمام الاستدلال
الا اخذ مساواة طباع
كل واحد من الاثنين طباع الجزء
الخارج لعدم اخذ تساوي طباعهما طباع
المجموع مع اخذ تلك المساواة لا حاجة الى اخذ
طباعهما طباع المجموع وعلى الاول تم الاستدلال بان يقال
المجموع ليس متصلا بسبب تجويز عدم اتصال كل واحد من الجزئين
الموافقين له بالاخر وعلى الثاني بان يقال الجزء الخارج ينفك عن المجموع
الخارج فيلغو في الاستدلال ولا حاجة الى مساواة كل منهما ... قوله التي الى القول
بالطفرة استدل
النظام على الطفرة بانا اذا
... وسط البئر ... حبلا
مشدودا طرفه الاخر بدلو ... على الماء
ثم ... الكلاب
... مع ان مسافة الدلو ضعف مسافة
الكلاب ... فرضنا ... الطفرة ... ذلك لو
كانت ... في السرعة والبطوء ... انهما
... في الابتداء والانتهاء وليس كذلك فان
حركة الدلو ضعف حركة الكلاب
الكلاب انما تتحرك بجذبها
فقط والدلو
تتحرك بجذبها ... قوله ولا حاجة الى
... الزمان

وذهب ارسطو ومن تابعه الى ان ذلك الجوهر المتصل حال في جوهر آخر يسمى بالهيولى ونبذة ما
احتجوا به على ذلك بعد تجريده عن الزوائد والالفاظ المشتركة والمجازية التي توجب صعوبة
الفهم وورود الاشكالات ان ذلك الجوهر المتصل في ذاته الذي كان بلا مفصل اذا طرء عليه
الانفصال انعدم وحدث هناك جوهران متصلان في ذاتيهما فلا بد هناك من شيء آخر مشترك
بين المتصل الاول وبين هذين المتصلين ولا بد ان يكون ذلك الشيء باقيا بعينه في الحالين والا لكان
تفريق الجسم الى جسمين اعداما للجسم بالكلية وايجادا لجسمين آخرين من كتم العدم والضرورة تقضي
ببطلانه واجاب عنه المصنف بقوله ولا يقتضي ذلك اي اتصال الجسم وقبوله الانفصال ثبوت مادة
سوى الجسم لاستحالة التسلسل ووجود ما لا يتناهى اي لو اقتضى ذلك ثبوت مادة سوى الجسم لزم
التسلسل ووجود مواد لا يتناهى لان الجسم المتصل الواحد اذا انفصل الى جسمين فاما ان يكون مادة
هذا هي مادة ذاك بعينها وهو ح لاستلزامه ان يكون الواحد بالشخص في آن واحد في مكانين
اما غيرها وح ان كان مادة كل منهما حادثة بعد الانفصال لزم التسلسل لان كل حادث عندهم
مسبوق بالمادة ويكون تلك المادة ايضا حادثة على هذا التقدير فيحتاج الى مادة ثالثة وهكذا
فيلزم ترتب امور غير متناهية وهو التسلسل وايضا فاذا انعدمت مادة الجسم المتصل بانعدام جوهره
المتصل بذاته وحدثت مادتان للجسمين المتصلين عند حدوث جوهريهما المتصلين فيكون ذلك
انعداما للجسم بالمرة لا بمجرد جوهره المتصل بذاته وحدوثا لجسمين آخرين من لا شيء وهو مع بطلانه
يبطل مقصودهم اعني اثبات وجود امر باق في الحالين وان كانت موجودة قبل الانفصال لزم
اشتمال الجسم على اجزاء موجودة بالفعل بل على مواد موجودة بالفعل لا ينتهي عددها الى حد
يقف عنده كما عرفت في الانقسام فلا بد ان يكون تلك المواد غير متناهية بالفعل اذ لو كانت
متناهية لوقف عددها اذا وصل الانقسام الى مرتبتها واجيب بان المادة شخص هو عند
الانفصال هو بعينه عند الاتصال ليس واحدا ولا متعددا في حد ذاته بل بالعرض واحد مع الاتصال
الواحد متعدد عند الاتصال المتعدد فلا نم ان المادتين لو كانتا موجودتين بالفعل في الجسم المتصل
الواحد لكان مشتملا على اجزاء بالفعل وانما يلزم ذلك لو كانتا موجودتين فيه بالفعل مادتين
ليس كذلك بل هما موجودتان فيه مادة واحدة بالاتصال الواحد فلا يلزم وجود الاجزاء بالفعل فيه
واذا كانت المادة شيئا هو مع المتصل الواحد متصل واحد ومع المتصل المتعدد متصل متعدد
كان المتصل الواحد والمتعدد مختصا بها اختصاص الناعت بالمنعوت فتكون محلا للمتصل الواحد
حال الاتصال وللمتصلين حال الانفصال فتكون جوهرا قطعا ويسمى بالهيولى الاولى وذلك
الجوهر المتصل يسمى بالصورة الجسمية والجسم المطلق مركب منهما او الصورة الجسمية قد تسمى جسما
لانها الجسم في بادي الرأي فان قيل اتصال الجسم عبارة عن كونه بحيث لا يكون له مفاصل
وللاجزاء بالفعل وانفصاله عدم عما من شانه ذلك وان اريد بالاتصال معنى آخر فلا نم انه ثبت

[illegible]

بالأدلة المذكورة كونه متصلاً بمعنى اخر فانّ الادلة المذكورة لا دلالة لها الّا على انّ الجسم المفرد ليس له اجزاء بالفعل لا يقبل الانقسام الوهمي والخارجي فيهما معنيان متغايران اى زائدان على حقيقة الجسم متواردان عليه قُلْ لا نُسَلِّم انّ الجسم عند طريان الانفصال عليه ينعدم ذاته وانّما ينعدم وصفه اعنى كونه متصلاً بالمعنى المذكور قلنا الجسم اذا لم يكن متصلاً لم يكن بحيث يفرض فيه الابعاد الثلثة فلم يكن جسماً التزاماً لأنّ قابلية الابعاد الثلثة ان لم يكن وصلاً له على ما هو المشهور فلا اقلّ من ان تكون لازمة له فعند طريان الانفصال عليه لا يبقى جسماً بل ينعدم جسميته ويحدث جسميتان اخريان قول للقائل ان يقول القابل للابعاد الثلثة بالحقيقة هو الجسم التعليمي اعنى الكمية التامّة في الجهات الثلث والجسم الطبيعي انّما يتصف بالقابلية بالعرض وبتبعية كونه معروضاً للجسم التعليمي فالجسم اذا طرء عليه الانفصال انعدم عارضه لا ذاته اعنى الجسم التعليمي الذى كان قبل الانفصال وحدث عارضان اخران اعنى الجسمين التعليميين الحادثين بعد الانفصال وقابلية الابعاد لازمة للجسم الطبيعي لا ينفكّ عنه لعدم انفكاك جسم تعليمي ما عنه فهو مع الجسم التعليمي الواحد متصل واحد ومع الجسم التعليمي المتعدد متصل متعدد كما يقولون انّ الهيولى مع الصورة الجسمية الواحدة متصلة واحدة ومع الصور المتعددة متصلة متعددة فانّهم يقولون انّ الصورة الجسمية متصلة في ذاتها لا يقبل الانفصال بل ينعدم عند الانفصال ويحدث صورتان اخريان والهيولى لكونها في حدّ ذاتها لا متصلة ولا منفصلة باقية في الحالين ونحن نقول المتصل في ذاته انّما هو الجسم التعليمي وهو الذى ينعدم ويحدث والجسم الطبيعي لا متصل في حدّ ذاته ولا منفصل بل هو موجود باقٍ في الحالين فلا حاجة الى اثبات الهيولى بل نقول لا نُسَلِّم انّ الجسم اذا طرء عليه الانفصال لم يكن قابلاً للابعاد الثلثة غاية ما في الباب انّه كان قبل الانفصال قابلاً واحداً للابعاد فصار بعد الانفصال قسمين كلّ منهما قابل الابعاد الثلثة فما بالحقيقة انعدم من الجسم وحدة وطرء عليه كثرة والجسم حال الوحدة هو بعينه حال الكثرة لم ينعدم قطّ فكما يقولون انّ المادّة شخص هو عند الاتصال هو بعينه عند الانفصال كذلك نقول انّ الجسم شخص هو عند الوحدة اعنى الاتصال هو بعينه عند الكثرة اعنى الانفصال غاية الامر انّه لا نقول انّ الجسم ح شخص واحد بل اشخاص متكثرة فان قيل اذا كان هناك قطعتان في كلّ منهما قدر من الماء فلا شكّ انّ لكلّ من المائين ح تشخصاً به يمتاز عن الاخر فاذا صببناهما في كوز يرتفع عنهما الامتياز ويزول تشخصهما فينعدمان بانعدام تشخصيهما فلم يصحّ قولكم انّ الجسم عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة ولم ينعدم قطّ قلنا المجموع ذينك المائين تشخص به يمتاز عن سائر المياه وهذا التشخص باقٍ لم يزل ولذلك صحّ قولنا الجسم عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة لم ينعدم قطّ وانّما الزائل تشخص اخص به امتاز كلّ من المائين عن الاخر ويزوال الكثرة الجسم لا ذاته المتصف بالكثرة فان قيل زوال هذا التشخص كافٍ في مقصودنا وهو لزوم انعدام مجموع المائين لانّ كلّاً من المائين ينعدم بانعدام تشخصه

قوله بل نقول لا نُسَلِّم لا يخفى انّ هذا الكلام ينبغى ان يكون بعد تسليم كون القابل بالذات للابعاد الثلثة هو الصورة وقد عرفت انه على هذا التقدير يجب ان يكون الصورة متصلة في حدّ ذاتها وقد عرفت ايضاً انّ الوحدة الاتصالية مساوقة للوحدة الشخصية فاذا طرء عليها الانفصال يجب ان ينعدم ذاتها الشخصية ويوجد ذاتان اخريان فلم يكن ذات القابل للابعاد باقية بعينها [illegible]

[illegible] لتعينها عند الوحدة وفيه انّ بناء الكلام انّما هو على اصل الاتصال وانّ الجسم شخص وانّه كما هو عند المحقق كما انّه ينفصل كذلك دكون كلّ من الهيوليين لها تشخص مع قطع النظر عن الصورة ثم فانّها في ذاتها امر مبهم لا تعين لها الّا من قبل الصورة وباعتبار الصورة ثم ومنه زال بزوال الصورة لا يستلزم انعدام الهيولى في ذاتها فتامل ملا عبد الرزاق

قوله قلنا المجموع ذينك الخ يمكن ان يقال ان تشخص واحد فالتشخصين منفصلين باطل لما عرفت من انّ الوحدة الاتصالية مساوقة للوحدة الشخصية فزوالها يستلزم زوالها فتدبر ملا عبد الرزاق

[illegible]

الذى به امتاز عن الاخر فيسعدم المجموع ايضا لانعدام الكل بانعدام الجزء قلنا جزء المجموع ذات كل من المائين بدون تشخصه الذى به امتاز عن الجزء الاخر فان هذا التشخص ليس من مقومات المجموع الذى هو باق فى حالتى الوحدة والكثرة وانما هو مقوم لشخص كل من المائين لا لذاته الذى هو جزء من المجموع والحاصل ان شخص كل من المائين مركب من معروض هو جوهر الماء وعارض به امتاز عن الماء الاخر والمعتبر فى تقوم المجموع هو المعروض دون عارضه ولكل جسم بسيطا كان او مركبا مكان طبيعى يقتضى طبيعته حصوله فيه ولو اخرجه عنه قاسر يطلبه اى الحصول فيه عند الخروج على اقرب الطرق يعنى اقصر الابعاد بينهما او ذلك لانه لو خلى الجسم وطبعه اى فرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه عنه من الامور الخارجة عنه لكان له مكان ما اذ لا يمكن جسم لا فى مكان ولا يتصور حصوله فى جميع الامكنة معا ولا يكون حصوله فى ذلك المكان مستندا الى امر خارج عنه اذ المفروض خلوه عنه ولا الى الجسمية المشتركة لان نسبتها الى الامكنة كلها على السوية بل الى امر اخر داخل فيه مختص به وهو المراد بالطبيعة فهو مكان طبيعى له فلو فرض خروجه عن ذلك المكان لكان منافيا لمقتضى طبعه ومستندا الى غيره فاذا خلى وطبعه عاد الى ذلك المكان مقتضيا طبعه على اقرب الطرق واعترض عليه بوجوه الاول ان تاثير فاعله فيه ان كان من الامور الخارجة التى يفرض خلوه عنها فلا نم انه عند تخليته مع طبعه يكون موجودا فضلا من ان يكون حاصلا فى مكان او مقتضيا له وان لم يكن منها اى من تلك الامور الخارجة جاز ان يكون حصوله فى مكان معين من فاعله اما بايجابه او باختياره ثم يتغير ذلك بتغير الاختيار واجيب بان تخلية الجسم مع طبعه انما تتصور بعد وجوده فاذا فرض الجسم موجودا اما بايجاب او باختيار وفرض فى هذه الحالة انه خال عن جميع التاثيرات التى لا تكون من ذاته سواء كانت من فاعله او من غيره اختيارا او ايجابا فلا بد ان يكون حاصلا فى مكان معين باقتضاء ذاته فتاثير الفاعل فى وجوده من حيث فرض وجوده فلا يكون من الامور التى يفرض خلوه عنها حال وجوده بخلاف تاثيره فى حصوله فى مكان معين فانه من تلك الامور اذ ليس من ذاته ولا يتوقف عليه وجود ذاته اقول فيه نظر لان الاين من الاعراض التى لا يمكن ان ينفك الجسم فى وجوده عنها كما صرح به المص فى شرحه للاشارات فالفاعل اذا اوجد الجسم اوجده فى مكان لا محالة اذ لا يتصور وجود جسم لا فى مكان فالتاثير فى حصول جسم فى مكان من تتمة تاثير الفاعل فى وجوده وليس من الامور التى يمكن ان يفرض خلوه عنها حال وجوده والحاصل ان الاين من لوازم وجود الجسم ولا يمكن تحقق التاثير فى وجود شئ بدون تحقق التاثير فيما هو لازم لوجوده فان وجود هذا اللازم من تتمة فرض وجود الملزوم الثانى ان تخلية الجسم مع طبعه وان كانت ممكنة فى الذهن نظرا الى ذات الجسم لكنها جاز ان تكون مستحيلة بحسب نفس الامر فلا يتمشى الاستدلال بها على ان للجسم مكانا طبيعيا بحسب نفس الامر بل على ان له مكانا طبيعيا على ذلك التقدير الذى لا يطابق الواقع الثالث النقض باجزاء

العناصر فانها لا تقتضي مواضع معينة بل تقع في امكنتها حيث تفقت فان الجزء المائي ربما
استقر في جزء من مكان الماء وربما استقر في جزء اخر منه مع جريان الدليل فيها ودفع عن الاجزاء
البسيطة من العناصر بانها اذا خليت وطبعها اتصلت بكلها فلا يبقى اجزاء موجودة فهيها
دامت اجزاء موجودة لم يخل وطبعها لكن النقض بالمركبات الواقعة في امكنة هي اجزاء من مكان
العنصر الغالب دون اجزاء اخر منه فلا مدفع له ولا يجديهم تخصيص الدعوى بان الجسم البسيط
يقتضي مكانا طبيعيا لان الدليل المذكور يعم البسيط والمركب وقد يستدل ايضا بان الاجسام اذا لم
يكن لها قاسر يتوجه الثقال منها الى مركز العالم والخفاف الى المحيط ولا شك ان ذلك بحسب
اقتضاء الطبع اذ لا قاسر هنالك اقول هذا الدليل لا يفيد الدعوى الكلية وقال ثابت بن قرة
ليس لشيء من الامكنة حال يختص به دون غيره حتى يتصور ان جسما معينا طالب له بطبعه دون
ما عداه واذا رميت مدرة الى فوق فانما يعود الى مركز الارض لان الجزء يميل الى كله الذي يجذبه
بعلة الجنسية لا لان الطبيعة الارضية طالبة له كما توهم ولو جعل الارض نصفين وجعل كل
نصف في جانب اخر لكان طلب كل منهما مساويا لطلب صاحبه حتى يلتقيا في وسط المسافة
التي بينهما ولو فرض ان الارض كلها رفعت الى فلك الشمس ثم اطلق من المكان الذي هي فيه
الان حجر لارتفع ذلك الحجر اليها لطلبه للامر الذي هو شبيهه ولو فرض انها تقطعت وتفرقت
في جوانب العالم ثم اطلقت اجزاؤها لكان يتوجه بعضها الى بعض ويقف حيث يتهيأ تلاقيها
ولان كل جزء يطلب جميع الاجزاء طلبا واحدا ومن اللازم ان يلقى الجزء الواحد كل جزء لا جرم طلب ان
يكون قربه من جميع الاجزاء قربا متساويا وهذا هو طلب الوسط ثم ان جميع الاجزاء يشاهد هذا فلزم
من ذلك استدارة الارض وكرويتها وان يكون كل جزء منها طالبا للمركز ولما كان مذهب
المصنف ان المكان هو البعد لا السطح على ما سيجيء كان عنده لكل جسم مكان حتى المحدد للجهات فان نوع
كونه محيطا لجميع الاجسام حاصل عنده في مكان واما القائل بان المكان هو السطح الحاوي للجسم
المحوي فليس المحدد عنده في مكان اصلا وان كان ذا وضع بالقياس الى ما يحويه من الاجسام
اذ ليس فوقه جسم يحويه فلو تعدد انتفى يعني لا يكون المكان الطبيعي للجسم الواحد الا واحدا اذ
لو تعدد لم يكن طبيعيا ما فرضناه مكانا طبيعيا وذلك لان الجسم اذا كان في احدهما فخلي مع
طبعه فان طلب الاخر فهذا المكان الذي هو فيه الان ليس طبيعيا له لانه هارب عنه طالب لغيره
وان لم يطلب الاخر حال كونه في احدهما فالاخر ليس طبيعيا له لانه ليس طالبا له حين ما خلي و
طبعه اقول عدم الطلب للمكان بسبب انه وجد مكانا طبيعيا اخر لا يقدح في كون هذا المكان
طبيعيا له فان طلب المكان انما يكون اذا لم يكن واجدا لمكان هو مطلوبه وايضا اذا كان الجسم خارجا
عنهما الا على سمتهما بالقسر ثم خلي وطبعه فاما ان يتوجه اليهما معا وهو محال او لا يتوجه الى واحد
منهما فليس شيء منهما طبيعيا او يتوجه الى احدهما فقط فالاخر ليس طبيعيا له والكل محال فالمكان

الطبيعي

الطبيعي واحدا قول وقوع الجسم لاعلى سمتهما مانع من التوجه اليهما معا فلا يجامعه كون الجسم
مخلى بطبعه فلعل منشأ الاستحالة اجتماع هذين الامرين المتنافيين لا تعدد المكان الطبيعي ومكان
المركب مكان الغالب او ما اتفق وجوده فيه قالوا ليس للمركب مكان طبيعي وراء امكنة البسائط لان
التركيب لا يقتضي زيادة في وجود الاحياز فلا احتياج بسببه الى مكان زائد على مكان البسائط
فاذن امكنة المركبات هي امكنة البسائط ثم المركب اما ان يكون بسائطه متساوية في قوة الميل
الى اماكنها او تكون مختلفة بان يكون بعضها غالبا على الباقي فان كان الاول فالمكان الطبيعي للمركب
هو الذي اتفق وجوده فيه والا فمكان الغالب فانه يقهر ما عداه ويجذبه الى مكانه فيكون الكل
اذا خلي وطبعه طالبا لذلك المكان واعترض عليه اما اولا فلان المركب المتساوي البسائط لو
اخرج عن المكان الذي اتفق وجوده فيه لم يعد اليه طبعا بل يسكن اينما اخرج لعدم المرجح فلا يكون
ذلك المكان طبيعيا له اقول فيه نظر لان الحركات الطبيعية تشتد عند القرب من امكنتها وتفتر
عند البعد عنها فالمركب اذا كان في مكان وتساوت فيه بسائطه بحسب قوة الميل الى اماكنها
لا يكون ذلك المركب في مكان اخر متساوي النسبة الى امكنة بسائطه بل يكون اقرب الى مكان
بسيط من بسائطه فيغلب ذلك البسيط على سائر البسائط ويجذبها الى مكانه واما ثانيا
فبانه يجوز ان يحصل للمركب صورة نوعية يقتضي حصوله في مكان الجزء المغلوب وكذا الشكل
يعني كما ان لكل جسم مكانا طبيعيا كذلك له شكل طبيعي ايضا وذلك لان الجسم لو خلي وطبعه لاحاط
به حد واحد او حدود لوجوب تناهي الابعاد كما سيجيء بيانه ويكون له من جهة تلك الاحاطة هيئة ولا
نعني بالشكل الا تلك الهيئة ثم ان تلك الهيئة لا بد لها من علة وقد فرضنا انه لا مؤثر خارجيا فعلتها
طبيعة الجسم لا غير واعترض عليه بان الشكل يتوقف على تناهي ابعاده ولا شك ان طبيعة الجسم لا
تقتضي تناهي ابعاده وما يعرض للشيء بواسطة ليست مستندة الى ذاته لا يكون عارضا له لذاته ثم
قيل هذا بعينه وارد في المكان ايضا لان حصوله فيه موقوف على وجود المكان الذي لا يستند الى
ذات الجسم واجيب بان وجود الجسم من حيث هو هو لا يتصور في غير مكان عند القائل بانه البعد فوجود المكان
من لوازم وجوده من حيث هو بخلاف تناهي الابعاد فانه ليس من لوازم وجود الجسم من حيث
هو والواسطة اذا لم تستند الى ذات الشيء ولم تكن لازمة له كانت امرا غريبا قطعا بخلاف ما يستند
الى ذاته وهو ظ او يلزم ذاته من حيث هو هو فان وجود هذا اللازم من تتمة فرض وجود الشيء
فلا يكون امرا غريبا ايضا نعم لا شك في وروده على القول بان المكان هو السطح فانه ليس لازما
لوجود الجسم كما في المحدد بل يتوقف على وجود جسم حاو وهو امر غريب قطعا والطبيعي منه هو الكرة
يعني ان الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة لان الطبيعة في الجسم البسيط واحدة والفاعل
الواحد في القابل الواحد لا يفعل الا فعلا واحدا وكل شكل سوى الكرة ففيه افعال مختلفة فان
المضلع من الاشكال يكون جانب منه خطا واخر سطحا واخر نقطة واعترض عليه بالمنع والمعارضة

موجود في شبهة انه
من لوازم قوله نعم لا شك
في وروده على القول بان المكان هو
السطح يمكن ان يقال ان المكان هو
السطح لا يجعلون المكان طبيعيا بل الحيز الذي هو اعم فان
قلت هم صرحوا بان الحيز الطبيعي للجسم الذي مكان انما هو مكانه الذي
هو السطح قلت المكان الطبيعي من حيث كونه فردا للحيز لا من حيث
كونه مكانا فتامل قوله والفاعل
الواحد يمكن ان يقرر برهان هذا المطلب
بحيث لا يرد عليه المنع الا انه
وهو ان الجسم

والنقض اما المنع فهو انا لا نم ان تاثير الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يكون الا واحدا لم لا يجوز ان يكون هناك جهات مختلفة يصدر عن الفاعل الواحد بحسبها في القابل الواحد امور مختلفة والثابت بالبرهان على تقدير صحته ان الواحد من جميع الجهات لا يصدر عنه آثار متعددة واما المعارضة فتقريرها ان البسائط لا يجوز ان تشترك في الشكل لان اشتراكها في الشكل يستلزم اتحادها في الطبيعة كما ان اختلافها في المكان يستلزم اختلافها في الطبيعة واجيب بان اختلاف المعلولات يستلزم اختلاف العلل واما اتحاد المعلولات فلا يستلزم اتحاد العلة فان قيل الاشتراك في المعلول اذا لم يستلزم الاشتراك في العلة فبطريق الاولى ان لا يستلزم الاختلاف فيها فح امكن استناد الشكل الى الجسمية المشتركة كما امكن استناده الى الطبايع المختلفة فلم جزمتم بان الشكل طبيعي اجيب بان عروض الاشكال المعينة باعتبار عروض المقادير وعروض المقادير مستند الى الطبايع فلا بد من استناد الاشكال اليها نعم الشكل المطلق يمكن ان يستند الى الجسمية المطلقة حتى يكون الشكل المطلق بازاء الجسم المطلق والمعين بازاء خصوصية الجسم اعني الصورة النوعية واما النقض فمن وجوه اولها ان الارض بسيطة وليست بكرية لما عليها وفيها من التلال والوهاد واجيب بان شكلها الطبيعي هو الكرة الا انه وقعت هناك اسباب خارجة عنها كالرياح والامطار والسيول فانثلم بها جزء من الارض ثم ان اليبوسة التي فيها حافظة لما حصل لها من الاشكال فلا جرم بقي شكل الارض على تلك الانثلام المقتضي لتلك الخشونات فيكون هو وجها من شكلها الطبيعي بتلك الاسباب وذلك لا يقدح في اقتضاء طبيعتها الشكل الكري كما ادعيناه فان قيل كون اليبوسة المستندة الى طبيعة الارض حافظة للشكل القسري المانع عن الشكل الطبيعي يقتضي كون الطبيعة الواحدة مقتضية لشيء ولما يمنع من حصول ذلك الشيء وذلك باطل قطعا اجيب بان الطبيعة اقتضت شكلا مخصوصا واقتضت ايضا كيفية حافظة للشكل مطلقا فهذا الاقتضاء لا ينافي الاقتضاء الاول بل يؤكده لو خليت وطبعها لكن لما ازال القاسر الشكل ولم يزل الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل القسري ومانعة بالعرض عن العود الى الشكل الطبيعي ولا استحالة في ذلك ثانيها ان الافلاك المكوكبة فيها نقر تركز الكواكب فيها مختلفة بالقدر اذ هي مساوية لمقادير الكواكب المختلفة الاقدار لما ثبت لتلك النقر وبالموضع ايضا لان تلك النقر موجودة في جانب من الفلك دون الآخر وكذا المتمم يختلف جانباه بالرقة والثخانة فقد اختلف فعل الطبيعة الواحدة في مادة واحدة واجيب بان الاختلاف المذكور ليس مستندا الى طبيعة واحدة بل الى صور متعددة فان الفلك قد يحصل له صورة نوعية تقتضي كرية شكله لكن اتصلت به صورة اخرى افرزت عنها كرة اخرى تختص بها هي كوكب وتدويرا او خارج مركز فلزم من ذلك ان يبقى في الاول نقرة او متمم مختلف الثخن فان قيل حلول الصور المختلفة لا يكون الا لاختلاف المواد او لاختلاف استعدادات

مادة واحدة ولا يتصور ذلك في الفلك اجيب بانه يجوز ان يكون اختلاف الصور في بعض البسائط مستندا الى اسباب تعود الى الفواعل كما جاز استناده الى امور تعود الى القوابل لكن يبقى عليه انه يلزم اجتماع صورتين نوعيتين في الكواكب والتدوير والخارج المركز وهو ممتنع وانه اذا كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى وطبايع فلا يكون بسيطا وانه اذا جاز ان يتصل بالفلك صور متعددة هي مبادي افعال مختلفة جاز في ساير البسائط فلا يلزم ان يكون شكل كل منها مستديرا وبما يدفع الاول بمنع استحالته فان صور العناصر باقية في المركب وقد حل فيه صورة اخرى نوعية سارية في جميع اجزائه وهي العناصر فيكون في كل عنصر منها صورتان نوعيتان والثاني بان تركيب القوى ان يكون لجزء من جسم قوة اخرى حتى اذا كان لجزء ان كان له قوتان وليس الامر في الفلك كذا الصورة الاولى سارية في الكل والثانية مختصة ببعضه والثالثة بان كل صورة تفرض في البسيط قوة واحدة يؤثر في مادة واحدة فلا تقتضي الا شكلا مستديرا ثالثها ان القوة المصورة قوة طبيعية مبدء لاشكال الاعضاء عندهم فهي اما ان تكون بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة فمحلها ان كان بسيطا يلزم ان يكون شكل الحيوان كرة واحدة وان كان مركبا كان الحيوان كرات تعدد البسائط وان كانت مركبة فاما ان يكون تلك القوى في محال مختلفة فيكون الحيوان ايضا مجموع كرات واما ان يكون في محل واحد فان لم يكن البعض مانعا للبعض عن اقتضاء الاستدارة كان الحيوان كرة واحدة وان منع فلم لا يجوز ان يكون مع طبايع الاجسام ما يمنعها عن ذلك واجيب بانا لا نسلم ان القوة المصورة ان كانت بسيطة ومحلها مركبا يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يلزم ذلك لو كان فعل القوة في المركب فعلها في واحد واحد وكذا لا نسلم انها اذا كانت مركبة في محل مركب يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يكون كذلك لو كان فعل القوة المركبة في المركب فعل واحدة واحدة في واحد واحد وذلك تم والمعقول من المكان البعد المكان موجود لانه مقصد المتحرك ولانه مشار اليه بالاشارة الحسية فانه يقال الجسم هيهنا او هناك ولانه ينتقل الجسم عنه واليه ولانه يقدر بالنصف والثلث والربع الى غير ذلك ولانه يتفاوت زيادة ونقصانا ولا يتصور شيء من الامور المذكورة للعدم المحض و يمكن الجواب بان مقصد المتحرك في الحركات الطبيعية اما للثقال فالمركز واما للخفاف فالمحيط فكلاهما موجودان واما في الحركات الارادية فوضع خاص له بالنسبة الى الاجسام التي في جهة منتهى حركته والاشارة الحسية لا تقتضي وجود المشار اليه في الخارج فان الحكماء ذهبوا الى ان الخطوط ليست مركبة من النقط ولا السطوح من الخطوط بل هي متصلة في انفسها لا مفصل فيها مع انهم جوزوا الاشارة الحسية الى النقطة المتوهمة في وسط الخط والى الخط المتوهم في وسط السطح فلا يلزم عندهم كون المشار اليه بالاشارة الحسية موجودا في الخارج وانتقال الجسم انما هو عن فراغ موهوم الى فراغ اخر والتقدير بالنصف والثلث وغير ذلك من الاجزاء وكذا

التفاوت بالزيادة والنقصان انما هو بحسب التوهم ولان الجسم بكليته في مكانه مالىٔ له لم يجز ان يكون المكان امرا غير منقسم لاستحالة ان يكون المنقسم في جميع جهاته حاصلا بتمامه فيما لا ينقسم ولا ان يكون امرا منقسما في جهة واحدة فقط كالخط مثلا لاستحالة كونه محيطا بالجسم بكليته فهو اما منقسم في الجهتين او في الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحا عرضيا لامتناع الجزء وما في حكمه ولا يجوز ان يكون حالا في المتمكن والا لانتقل بانتقاله بل فيما يحويه ويجب ان يكون مماسا للسطح الظاهر من المتمكن في جميع جهاته والا لم يكن مالئا له فهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي كما هو مذهب ارسطو ومن تابعه كابن سينا والفارابي وغيره من الحكماء وعلى الثاني يكون المكان بعدا منقسما في جميع الجهات مساويا للبعد الذي في الجسم بحيث ينطبق احدهما على الاخر ساريا فيه بكليته فذلك البعد الذي هو المكان اما ان يكون امرا موهوما يشغله الجسم ويملأه على سبيل التوهم كما هو مذهب المتكلم واما ان يكون امرا موجودا ولا يجوز ان يكون بعدا ماديا قائما بالجسم اذ يلزم من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام فهو بعد مجرد ويجب ان يكون جوهرا لقيامه بذاته وتوارد المتمكنات عليه مع بقائه بشخصه فكانه جوهر متوسط بين العالمين اعني الجواهر المجردة التي لا تقبل اشارة حسية والاجسام التي هي جواهر كثيفة وح يكون الاقسام الاولية للجوهر ستة لا خمسة على ما هو المشهور والى هذا الاحتمال ذهب افلاطون ومن تابعه من الحكماء الاشراقيين ولا مزيد للاحتمالات على الثلاثة ولما اقمنا الدليل على كونه موجودا ابطل مذهب المتكلمين وبقي الاحتمالان الاخران فمتى بطل واحد منهما تعين الاخر بالقطع واختار المص ان المكان هو البعد وقال فان الامارات تساعد عليه فان الناس كلهم يحكمون بان الماء فيما بين اطراف الاناء والاشك انهم يريدون باطراف الاناء اطرافه الداخلة لا الخارجة فما بين اطرافه هو البعد الممتد في داخل السطح الباطن اذ هو عينه اوايضا فانهم يقولون ان المكان قد يكون فارغا وقد يكون ممتلئا ولا يقولون ان السطح يكون فارغا ويكون ممتلئا وايضا فحكم الذهن بان الجسم هنا او هنالك لا يتوقف على انه هل يحيط به جسم ام لا واعلم ان البعد منه ملاق للمادة وهو الحال في الجسم ويمانع مساويه ومنه مفارق يحل فيه الاجسام ويلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به ولا امتناع لخلوه من المادة جواب عن حجة القائلين بان المكان هو السطح تقريرها ان المكان لو كان هو البعد وهو موجود لزم من تمكن الجسم في المكان تداخل البعدين اي نفوذ البعد القائم به في البعد الذي هو مكانه وتجويزه يؤدي الى تجويز دخول اجسام العالم في حيز خردلة وانه سفسطة وتقرير الجواب ان الممتنع تداخل البعدين الملاقيين للمادة لان تجويزه يؤدي الى تجويز دخول اجسام العالم في حيز خردلة واما البعد المجرد الذي لا يقوم بالمادة فيمكن ان يحل فيه الاجسام ويلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به بحسب الاشارة الحسية ولا امتناع في ذلك لخلوه عن المادة فتجويز التداخل فيه لا يفضي الى الاستحالة المذكورة

الانطباق الاول ومن ... وهكذا سائر النقاط المفروضة في
الخطين الا
لزم صيرورة الطول
لبين طولا واحدا وعدم كون
الكل اعظم من الجزء ضرورة ان
مجموع الخطين المتلاقيين بالوصف المذ
كور قبل انطباق النقاط كان كل واحد منهما جزؤه
بعد الانطباق فيصير الكل مساويا للجزء واما اذا كان في
العرض فلينطبق كل نقطة مفروضة في احدهما على نقطة مفروضة
في الاخر فاما امتناع من العقل ولزوم مفسدة ضرورة ان مجموع

واعترض عليه بان منشأ امتناع التداخل هو العظم والامتداد فكل ما لم يتصف بالعظم والامتداد اصلا جاز التداخل فيه مطلقا كالنقطة وكل ما اتصف بالعظم والامتداد في جهة او في جهتين فقط امتنع التداخل فيه من تلك الجهة او الجهتين فقط كالخطوط يمتنع تداخلها في الطول دون العرض وكالسطوح يمتنع تداخلها في الطول والعرض دون العمق وكل ما اتصف بالعظم والامتداد في الجهات كلها امتنع التداخل فيه مطلقا فان بديهة العقل حاكمة بان ما لا حجم له ولا عظم له اصلا اذا لاقى نظيره لاقاه باسره ولم يتصور في احدهما شيء خال عن الاخر ولا كونهما معا اعظم من احدهما فقط فذلك هو التداخل وبان ما له حجم وعظم اذا لاقى نظيره في الجهة التي اتصفا بالعظم فيها كان مجموعهما اعظم من احدهما فامتناع التداخل انما هو بالذات للاعظام والاحجام الموجبة لجواز فرض انقسام وهي المقادير والابعاد دون الهيولى اذ ليست منقسمة الا تبعا وكذلك الصورة الجسمية فان انقسامهما لما فيهما من المقدار لكنهما مستلزمة للمقدار والحاصل ان امتناع التداخل انما هو لاستلزام كون الكل ليس باعظم من الجزء فلا يمتنع فيما ليس له عظم وكذا لا يمتنع فيما له عظم من جهة دون اخرى اذا كان من الجهة التي ليس لها من تلك الجهة عظم فظهر مما ذكرنا امتناع التداخل في الابعاد مطلقا سواء كانت مادية او غيرها قال الامام في الملخص لو امكن ان يتشكك العقل في ان هذا البعد الموجود بين طرفي هذا الاناء بعدان مع ان هذا المشار اليه بالحس ليس الا الواحد فليتشكك في ان هذا الشخص الانساني الواحد هل هو واحد في الحقيقة او اشخاص متعددة اقول وفيه نظر لان للقائلين بان المكان هو البعد ان يقولوا انا اقمنا البرهان على ان المكان بعد مجرد موجود منطبق على البعد القائم بالجسم وهما موجودان متغايران وحكم الحس بان ليس ههنا الا شخص واحد لتقاربهما مع البرهان ليس مقبولا بل محمول على انه لم يميز بينهما في الاشارة الحسية كما ان البرهان لما دل على ان الجسم مركب من الهيولى والصورة لم يقبل حكم الحس بانه موجود واحد بل جزمنا بان ههنا موجودين احدهما الهيولى والاخر الصورة ولهم وجوه اخر منها انه لو كان المكان هو البعد فلا يخلو اما ان يكون قابلا للحركة الاينية التي هي الانتقال من مكان الى مكان اخر فيلزم ان يكون له مكان وينقل الكلام اليه فيلزم ترتب الامكنة لا الى النهاية وهو مح لما مر في ابطال التسلسل ولان جميع الامكنة الغير المتناهية لكونها من جنس البعد على ما هو المفروض يكون قابلا للحركة فيفتقر الى المكان فيلزم ان يكون ذلك المكان داخلا في جملة الامكنة لكونه واحدا منها وان يكون خارجا عنها لكونه ظرفا لها وذلك مح واما ان لا يكون قابلا للحركة فيلزم ان لا يكون الجسم ايضا قابلا للحركة لانه ملزوم للبعد المنافي لقبول الحركة وملزوم منافي الشيء مناف لذلك الشيء اقول يمكن الجواب بانا نختار ان البعد قابل للحركة الاينية ونمنع لزوم التسلسل قوله يلزم ان يكون للمكان مكان قلنا نعم لكن على سبيل الامكان لا على سبيل الوجوب فان قبول الحركة عبارة عن امكان الاتصاف بالانتقال من مكان الى مكان وهذا الامكان انما يقتضي امكان ان يكون للمتصف مكان لا وجوبه فلا يلزم التسلسل وانما يلزم

ان لو وجب ان يكون لكلّ مكان مكان وهو غير واجب كما بيّنا ومنها انّ البعد في نفسه امّا ان يفتقر الى المحلّ فيمتنع تجرّده عن المادّة على ما يدّعونه في البعد الّذي هو المكان وامّا ان يستغني عنه فلا يحلّ في المادّة على ما هو شأن البعد القائم بالجسم لانّ معنى حلول العرض في المحلّ اختصاصه به بحيث يفتقر اليه في التقوّم فلا يرد ما قيل من انّه يجوز ان لا يفتقر في نفسه الى المحلّ ويعرض له الحلول ومنها انّه لو كان المكان هو البعد لزم من تمكّن الجسم فيه اجتماع البعدين اعني البعد الّذي هو المكان والبعد القائم بالجسم وفيه اجتماع المثلين واجيب عن الكلّ بانّه يجوز ان يكون البعد القائم بالجسم مخالفا بالماهيّة للبعد المفارق وان اشتركا في ذاتي او عرضي وهو مطلق البعد فلا يمتنع اختصاصه بقبول الحركة واقتضاء المحلّ واختصاص البعد المفارق بامكان النفوذ فيه ولا يكون اجتماعهما من اجتماع المثلين ولو كان المكان سطحا لتضادّت الاحكام اشارة الى احتجاج القائلين بانّ المكان هو البعد تقريره انّ المكان ليس هو السطح الباطن للجسم الحاوي والّا لتضادّت احكام الجسم الواحد في حالة واحدة بيان الملازمة انّ الطير الواقف في الرّيح الهابّة ساكن بالضرورة ويلزم من كون المكان هو السطح ان يكون متحرّكا في تلك الحالة لانّه تتبدّل عليه السطوح المحيطة به من انّ تبدّل الامكنة امّا نفس الحركة الاينيّة او ملزوم لها فيلزم اجتماع الضدّين اعني الحركة والسكون في الطير المذكور وايضا المنقول من بلد الى بلد في صندوق يكون متحرّكا بلا شبهة ويلزم ان يكون ساكنا لانّ السطح المحيط به لا يتبدّل وعدم تبدّل المكان ملزوم السكون ونفسه لانّ تبدّله لازم الحركة او نفسها واجيب عن الاوّل بانّ استبدال الامكنة اذا كان ناشيا من متمكّن فيها كان حركة وان كان ناشيا من غيره كما في الطير الواقف في الرّيح الهابّة لم يكن حركة وعن الثاني بانّ المتحرّك بالذات هو الصندوق وامّا ما فيه فهو متحرّك بالعرض كساكن السفينة والمتحرّك بالعرض لا يكون موصوفا بالحركة حقيقة انّما الموصوف بها حقيقة ما يلابسه ويتعلّق به ووصف المتحرّك بالعرض بالحركة وصف له بحال متعلّقه اقول لكن اذا قيل يلزم ان يكون انسان محفوف بكرباس مثلا بحيث لم يبق من ظاهر بدنه جزء غير محفوف اذا سافر من بلد الى بلد لزم ان يكون ساكنا لانّه لم ينتقل من مكانه وهو باطن الكرباس وكذا الحوت في الماء الجاري اذا تحرّك حركة مساوية لحركة الماء بحيث لم يفارق سطح الماء الملاصق له لزم ان يكون ساكنا وذلك سفسطة فلا مدفع له ولم يعمّ المكان اشارة الى دليل اخر للقائلين بانّ المكان هو البعد تقريره انّا نقطع بانّ لكلّ جسم مكانا فلو كان المكان هو السطح لزم ان يكون الجسم المحيط بالكلّ ليس له مكان اذ لا يحويه جسم ليكون سطحه الباطن مكانا له فليس المكان يعمّ الاجسام كلّها والقائلون بالسطح يلتزمونه مع انّه مناقض لمقالتهم فانّهم لمّا اثبتوا المكان الطبيعي للاجسام قالوا نحن نعلم بالضرورة انّ كلّ جسم لو خلّي وطبعه لكان في مكان فقد اعترفوا بانّ كلّ جسم يجب ان يكون في مكان وحكموا بذلك هناك وبنوا عليه اثبات المكان الطبيعي فما بالهم نسوا ذلك وانكروه حين التزموا به فالقائلون بانّ المحدّد لا مكان له مناقضون لانفسهم فيما ادّعوا اولا

بل نقول كيف لا يكون للمحدّد مكان وانّ الحركة الوضعية التى لا تقتضى تبدل المكان انّما تعرض لمجموع
المحدد من حيث هو مجموع واما نصفاه المتمايزان بحسب ما يعرض لهما من كونهما فوق الارض او
تحتها فلا شك انّهما يستبدلان المكان ولهما نقلة من مكان الى مكان اخر فكذلك جميع اجزاء المحدّد
يستبدل امكنتها بامكنة اخرى حال حركته بالاستدارة ولو كان اجزاء المتحرك بالحركة الدورية
ليس لها نقلة من مكان الى مكان اخر لم يكن للقمر والشمس وسائر الكواكب نقلة اصلا والقمر تطلع
الابرى انّها تارة فوق الارض وتارة تحتها فكيف لا تكون منتقلة من مكان الى اخر مع ثبوت هذه
الحالة لها واذا كان كل جزء من اجزاء المحدّد فى مكان ومستبدلا بسبب حركته الوضعية مكانا
اخر كان المحدّد كله فى مكان مركب من امكنة اجزائه فوجب ان يكون المكان هو البعد دون السطح
هذا وقد قيل انّ لهم ان يخصّوا قولهم كل جسم لو خلّى وطبعه لكان فى مكان بالاجسام التى لها مكان
فيخرج عنه ما لا مكان له وان يقولوا انّ اجزاء المتحرك بالاستدارة ان كانت مفروضة فلا يعرض
لها حركة خارجية قطعا وان كانت موجودة بالفعل كالكواكب المنفصلة عن اجرام الافلاك المركوزة
هى فيها فالمعلوم من حالها بالضرورة تبدّل اوضاعها بالقياس الى الامور الثابتة تبعا للحركة الوضعية
الحاصلة للفلك واما انتقالها من مكان الى مكان فليس مما علم بالضرورة ولهم وجوه اخر منها انا نعلم
بالضرورة انّ المكان الذى خرج عنه الحجر المسكّن فى الهواء فملأه الهواء لم يبطل والسطح الذى كان محيطا
بذلك الحجر قد بطل بالكلية فدل ذلك على ان المكان هو البعد الذى لم يبطل دون السطح الذى
بطل ومنها انّ المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه ومقصد المتحرك فيه بالحصول يجب ان يكون
موجودا حال الحركة ليتصور كونه مقصدا بالحصول فيه فالمكان الذى يقصده الثقيل المطلق وهو
الذى يقتضى ان ينطبق مركز ثقله على مركز الارض كالحجر مثلا موجود حال ما يفرض الحجر متحركا
طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجودا يحيط بهذا الثقيل وكذا ما يقصده الخفيف المطلق
وهو الذى يقتضى ان ينطبق محيطه بمقعر فلك القمر كقطعة من النار مثلا يجب ان يكون موجودا
حال ما يفرض هذا الخفيف متحركا اليه طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجودا يحيط بهذا
الخفيف فدلّ على انّ المكان هو البعد الموجود دون السطح المعدوم فى حال حركتى الثقيل والخفيف
ومنها انّ المكان يجب ان يكون مساويا للمتمكن لانّ المتمكن منطبق على المكان ما لم يجب ان
يكونا متساويين واذا كان المكان هو السطح لا يكونان متساويين فانّ الشمعة المدوّرة اذا
جعلناها صفحة رقيقة كان السطح المحيط بها اضعاف المحيط بالمدوّرة واذا جعلنا الصفحة مدوّرة
كان السطح المحيط بها اقل من المحيط بالصفحة مع انّ الجسم فى الحالين واحد وايضا اذا حفرنا فى الجسم
حفرة عميقة فقد نقص الجسم الذى هو المتمكن وازداد مكانه وهو السطح الحاوى به وايضا الزق
المملوّ منه اذا صبّ منه بعضه كان ذلك الزق مماسا للماء بجميع سطحه الداخل كما كان مماسا له
كله قبل الصب فقد نقص المتمكن الذى هو الماء والمكان اعنى السطح الباطن من الزق بحاله

الملاصق له ومعلوم انه فى تلك الحال ساكن بالذات فاذا فرض انه
بتحرك حركة
مساوية لحركة الماء
فى السرعة والبطوء وموافقة
لها فى الجهة كان مفارقا لسطح الماء
بالضرورة ويمكن ان يبقى الماء الى السطح
بخصوصه من النقطة ان تكون حركة كان ليس الا انه
نفسها عن الذات مع الرحى فتبدو انه ليس بصوان
حركة الحوت انما هو مع سطح الماء لا منه ليلزم المفارقة وذلك
ظاهر قال عبد الرزاق ... فقال السيد

ان يكون المكان الذى يحكم بكونه طبيعيا لكل جسم معنى واحدا فى الجميع وهو
المدلول
عليه بالامارات عند
الجمهور كما مر غير مرة فنقول ان
كان سطحا يجب ان يكون فى الجميع بهذا
المعنى وان كان بعدا يجب ايضا كونه فى الجميع كذلك
وان كان وضعا فكذلك ايضا وان كان معنى اعم من السطح و
الوضع كان ذلك المعنى الاعم هو المكان لا السطح والنزاع انما وقع فى ان
المكان الذى يحكم بكونه طبيعيا لكل جسم باى معنى هو فالقائلون
بانه السطح يثبتون للفلك حيث يخصصونه بما
سوى المحدد وادعاء مكان بمعنى اخر له
مما لا حاجة الى اصلا لكون

عند الجمهور ولا نزاع فيه بل النزاع فى ان ذلك المكان المدلول عليه
بالامارات اى شىء هو البعد ام السطح والتى صدر انا نحكم حال الابقاء
انه مكان للجسم بعد خروجه عنه من غير التفات الى خصوصية
ثم اذا التفتنا الى الخصوصية وفصلنا الامور المختلطة
المتمايزة نجزم بان السطح ليس بموجود بعد
الخروج فيحصل لنا العلم بان المكان
المجزوم بوجوده ليس
... عليه
الترديد الذى ذكره لا يخلو عن شىء فتامل عبد الرزاق رحمه الله

ومنها انّ المتمكّن مالٍ لمكانه منطبق عليه كما مرّ انفا ولا يتصوّر ذلك الّا بان يكون في كل جزء من
المكان جزء من المتمكّن بل وان يكون كلّ جزء من المتمكّن ايضا في جزء من المكان فلو كان المكان هو السطح
لم يكن لاجزاء الجسم المتمكّن في مكانه مكان اصلا ومنها انّ الجسم انّما يكون في مكانه بحجمه لا بسطحه فلو
فرض انّ المكان هو السطح كان الجسم فيه بسطحه دون حجمه وقد تدفع هذه الوجوه الثلثة بانّ معنى
كونه مالئا للمكان انه لا يوجد شيء من مكانه الّا وهو ملاق بسطحه انظ ومعنى كونه بحجمه في مكانه انه بتمامه
في داخل المكان لا انّ كلّ جزء من حجمه ملاق لجزء من مكانه فهذا المكان لا يصح عليه الخلو عن شاغل
القائلون بانّ المكان هو السطح مع بعض القائلين بالبعد المجرّد الموجود لم يجوّزوا ان يخلو المكان
عمّا يشغله وعليه المصنّف والباقون منهم مع القائلين بالبعد الموهوم على جوازه وهم اصحاب الخلاء
والّا تساوت حركة ذي المعاوق وحركة عديمه عند فرض معاوق اقلّ بنسبة زمانيهما احتج المانعون
بانه لو جاز ذلك لزم ان يكون زمان الحركة مع المعاوق مساويا بزمان تلك الحركة بدون المعاوق
واللازم ظ البطلان بيان اللزوم انا نفرض حركة الجسم في فرسخ مثلا من الخلاء ولا محالة يكون في زمان
ولنفرضه ساعة ثم نفرض حركة ذلك الجسم بتلك القوة بعينها في فرسخ من الملأ ولا محالة يكون في
زمان اكثر لوجود العائق ولنفرضه عشر ساعات ثم نفرض حركته بتلك القوة في ملأ ارقّ قواما
من الملأ الاوّل بحيث يكون نسبة معاوقته الى معاوقة الملأ الغليظ كنسبة زمان حركة الخلاء الى
زمان حركة الملأ الغليظ اي يكون معاوقة الملأ الرقيق عشر معاوقة الملأ الغليظ فيلزم ان يكون
زمان الحركة في الملأ الرقيق ساعة ضرورة انه اذا اتّحدت المسافة والمتحرك والقوة المحركة لم
يكن السرعة والبطؤ اعني قلّة الزمان وكثرته الّا بحسب قلّة المعاوقة وكثرتها فيلزم تساوي زماني
حركة ذي المعاوق اعني التي في الملأ الرقيق وزمان حركة عديم المعاوق اعني التي في الخلاء واعترض
عليه بانا لا نم امكان قوام يكون على نسبة زمان الخلاء الى زمان الملأ وانّما يمكن لو لم ينته القوام في مراتب
الرقّة الى ما لا قوام ارقّ منه اذ لو انتهى جاز ان لا يوجد في تلك المراتب قوام على نسبة زماني
الخلاء والملأ وعدم الانتهاء مم ولو سلم فلم لا يجوز ان يتوقّف المعاوقة على قدر من القوام بحيث لا
توجد بدونه ح يقوم الاحتمال المذكور اعني ان لا يوجد معاوقتان على النسبة المذكورة ولو
سلّم عدم التوقّف ايض فلم لا يجوز ان يكون نسبة زمان الخلاء الى زمان الملأ على وجه لا يوجد تلك
النسبة بين المعاوقتين فانّ الاولى من النسب المقدارية والثانية من النسب العددية وقد برهن
اقليدس على انه يجوز ان يكون نسبة مقدار الى اخر نسبة لا توجد تلك النسبة بين النسب العددية
واقول لا يخ امّا ان يمكن ان يكون الحركة بدون معاوقة من الملأ في زمان او لا يمكن فان امكن فهو
بعض من زمان الحركة في الملأ الغليظ كساعة مثلا في المثال المفروض بازاء نفس الحركة والباقي
كتسع ساعات بازاء معاوقة الملأ الغليظ فزمان حركة الملأ الرقيق في المثال المفروض ينبغي ان
يكون ساعة لاجل نفس الحركة وتسعة اعشار ساعة لاجل معاوقته اذا فرض انّ معاوقته عشر

معاوقة الملأ الغليظ فالزمان الذى باذاء معاوقة عشر الزمان الذى باذاء معاوقة الملأ

الغليظ فلا يلزم ان يكون الحركة مع العائق كهى لا معه وان لم يمكن بطل استدلالكم هذا الآن علم

ان الخلأ مح اذ لو كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه مع الامور الممكنة مح لكنه يلزم من فرض وقوعه

مع فرض الحركات الثلاث المذكورة على الوجه المذكور مع ان كل واحد منها ممكن وكذا اجتماع

تلك الامور ايضا ممكن يساوى زمانى ذى المعاوق وعديم المعاوق وانه مح قطعا فالخلأ مح و

اذا اعترفتم بان الحركة بدون معاوقة من الملأ لا يمكن ان يكون فى زمان فقد اعترفتم باستحالة احد

تلك الحركات الثلث اعنى الحركة فى الخلأ على الوجه المذكور اعنى كونها فى زمان ولزمكم الاعتراف

ببطلان دليلكم وهذا الاعتراض اورده بعض المتاخرين بوجه اخر وهو ان الحركة بنفسها يستدعى

زمانا وبسبب المعاوقة زمانا فيستجمعها واجدة المعاوقة وتختص باحدهما فاقدتها فاذن مان

نفس الحركة غير مختلف فى جميع الاحوال وانما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها و

يختلف زمان الحركة بعد انضياف ما يجب من ذلك اليه ولا يلزم على ذلك المح المذكور والمصنف

مهد للجواب عنه مقدمة هى ان كل حركة لا بد ان يكون على حد ما من السرعة والبطؤ لانها لامحة

تكون على مسافة وفى زمان فاذا فرض حركة اخرى تقطع تلك المسافة فى نصف ذلك الزمان

او فى ضعفه كانت اسرع او ابطأ من الاولى فان كانت تلك الحركة نفسانية اى صادرة عن شعور

وارادة جاز ان تحدد النفس حالها من السرعة والبطؤ بان تتخيل ملائمة حد منهما وينبعث عنها

الميل بحسب ذلك الحد فيترتب عليه الحركة السريعة او البطيئة وان كانت طبيعية او قسرية احتاج

فى تحديدها لها من السرعة والبطؤ الى معاوق وذلك لان الطبيعة لا تفاوت فيها ولا شعور لها

بالملائمة وغيرها حتى يمكن استناد الحدود المختلفة اليها فهى بحسب ذاتها تكاد تحصل الحركة فى غير

زمان لو امكن واذا لم يمكن ذلك فاحتاجت الحركة الى ما يحددها لها وكذا القاسر لا تفاوت

فيه لان المفروض تحريكه بقوة واحدة وكذا القابل للحركة اعنى الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان

المفروض اتحاده فلا بد من امر اخر يعاوق المحرك فى تاثيره والا لم يكن له مدخل فى اقتضاء حدود

الحركة وذلك المعاوق اما خارج عن المتحرك او غير خارج عنه فالخارج هو قوام ما فى المسافة من

الاجسام فبحسب اختلافه رقة وغلظا كالهواء والماء يتفاوت حدود الحركة سرعة وبطؤا واما

غير الخارج فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات الشئ لا يمكن ان يقتضى امرا ويقتضى

ما يعوقه عن اقتضائه ذلك بل هو الذى يعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس اللتان هما

مبدأ الميل الطبيعى فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعنى الخارجى والداخلى انتفاء السرعة

والبطؤ من الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدلت الحكماء باحوال هاتين الحركتين

تارة على امتناع عدم معاوق خارجى فبينوا امتناع وجود الخلأ وتارة على وجود معاوق داخلى

فاثبتوا مبدء ميل طبيعى فى الاجسام التى يجوز ان يتحرك قسرا وبعد تمهيد تلك المقدمة اجاب

وايضا ولان فرض جسم واحد يتحرك فى تلك المسافات لكان تحرك

ايضا ولو

استدل على اثبات

مبدء الميل فى جميع الاجسام

لمثة مختلفة الذات يتحرك بشئ

واحدة بقوة واحدة قسرية فى زمان

قوله وبعد تمهيد تلك المقدمة اعلم ان المصنف لما اجاب

الجواب بوجهين بناء على ما قال فى تمهيد دائه لا يمكن ان يكون

الحركة بنفسها تستدعى شيئا من الزمان والمسافة وبسبب السرعة

والبطؤ يستدعى شيئا اخر لا ما بينا ان الحركة يمتنع ان توجد الا على حد

منها فهى مفردة غير موجودة ولا وجود لها لا يستدعى شيئا اصلا

كان مدار الاعتراض على ان الحركة تستدعى بنفسها شيئا

من الزمان فكان ما مهده بعينه جوابا عن الاعتراض

ثم قال بعد نقل الاعتراض مجيبا عنه و

اقول الحركة بنفسها لا يمكن ان

يستدعى زمانا لانها

لو وجدت لا

مع حد

من السرعة

والبطؤ فى

زمان كانت

بحيث اذا فرض

وجود اخرى فى نصف

ذلك الزمان او فى

ضعفه كانت ابطأ

او اسرع من المفروضة فان

مع حد من السرعة والبطؤ

فرضنا لا مع حد منها تخصص عن

مجموع الكلامين جوابان عن الاعتراض

وهما الوجهان اللذان ذكرهما الشارح لكن

التحقيق ان الجواب ليس الا وجها واحدا

فان ما ذكره فى الجواب المقصد ما قول من قوله

لانها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطؤ

بيان وايضاح لما ذكره فى المقدمة من قوله لا جرم

ان الحركة يمتنع ان يوجد الا على حد ما منهما لكنه لا يكفى

وقد صرح بما ذكرنا صاحب المحاكمات حيث قال شارح الكلام

الملخص فى الجواب والجواب ما ثبت فى المقدمة من ان الحركة لا تخ

من السرعة والبطؤ وهما لا يتحققان الا بحسب المعاوقة فلا حركة الا مع

المعاوقة فاذا كان الزمان باذاء الحركة يكون باذاء المعاوقة لا محالة

فقد زاد ههنا يعنى فى مقام الجواب ايضاحا بان الحركة لو وجدت لا مع السرعة

والبطؤ فى زمان لكانت فى نصفه وذلك الزمان اسرع وفى ضعفه

ابطأ وكانت مع السرعة والبطؤ انتهى كلام المحاكمات

ملا عبد الرزاق ره

عن الاعتراض المذكور بوجهين احدهما انه لا يمكن ان يقال ان الحركة بنفسها يستدعي شيئا من الزمان وبسبب السرعة والبطؤ شيئا اخر لانا بينا ان الحركة يمتنع ان توجد الا على حد ما منهما فهي بدونه غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا وثانيهما ان الحركة بنفسها لا يمكن ان تستدعي زمانا لانها لو وجدت لا مع حد ما من السرعة والبطؤ في زمان لكانت بحيث لو فرض وقوع اخرى في نصف ذلك الزمان وفي ضعفه كانت لا محالة اسرع او ابطأ من المفروضة فكانت مع حد من السرعة والبطؤ وقد فرضناها لا مع حد منهما هف والحاصل ان المنع يخص الدليل باحدى الحركتين الطبيعية او القسرية ثم يدعي ان تينك الحركتين لا تكونان على حد ما من السرعة والبطؤ الا بسبب المعاوق فاذا فرضت الحركة مفردة عن المعاوق كان هذا فرضا للحركة مفردة عن السرعة والبطؤ ثم ينضم الى ذلك ان الحركة بدون احدهما غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا فينتج ان الحركة مفردة لا تستدعي شيئا من الزمان فزعم ان قول المعترض ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوقة زمانا اخر معناه ان الحركة اذا لم يكن مع المعاوق تستدعي زمانا وليس كذلك بل معناه ان الحركة مستقلة بنفسها تستدعي زمانا اي من غير ان يكون للمعاوقة دخل في ذلك الاستدعاء ثم بانضمام المعاوقة اليها في الاستدعاء تستدعي زمانا اخر وهذا المعنى لا يقتضي ان تكون الحركة لا مع المعاوق مستدعية لزمان والعجب منه مع كونه علما في التحقيق وعلما للتدقيق انه ابطل قول المعترض بالمعنى الذي فهمه بمقدمات اكثرها في محل المنع ولم يعتبر انه مبنى الدليل وبابطاله يهدم بنيانه على ما مر تقريره مشروحا واما المنوع فهي ان قوله وكذلك القاسر لا تفاوت فيه لان القاسر في الحركات الثلاث المفروضة في الدليل المذكور متفق فيه فلو كان المحدد هو القاسر لزم ان لا يتفاوت الحركة من جهة القاسر سرعة وبطؤا في تلك الصور الثلث فذلك هو مطلوب المعترض فانه يدعي ان الحركة القسرية مع قطع النظر عن المعاوق تقتضي قدرا من الزمان وحدا ما من السرعة والبطؤ وهو محفوظ في الصور الثلث لا يتفاوت ثم يزيد ذلك الزمان بسبب المعاوق ويتفاوت بحسب تفاوته وان اراد ان القاسر لا يتفاوت في سائر الحركات القسرية ايضا فلو كان هو المحدد لزم ان لا يكون في الحركات القسرية تفاوت سرعة وابطاء فذلك ظاهر البطلان وكذا الكلام في قوله وكذلك القابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده ثم قوله فلا بد من امر اخر يعاوق المحرك في تاثيره والا لم يكن له مدخل في اقتضاء حدود الحركة ايضا ممنوع فان ذلك الامر الاخر لا يلزم ان يكون معاوقا بل القول بان ذلك الامر الاخر هو الميل قال المحقق في شرح الاشارات ان الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطؤ والمراد من السرعة والبطؤ هو شيء واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما تختلفان بالاضافة العارضة لها فما هو سرعة لشيء بالقياس الى شيء هو بعينه بطؤ بالقياس الى اخر ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدأ الحركة شيئا لا يقبل

الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة وكان صدور
حركة معينة منها ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضت اولا امرا يشتد ويضعف بحسب خلاف الجسم
ذى الطبيعة فى الكم اعنى الكبر والصغر او الكيف اعنى التكاثف والتخلخل او الوضع اعنى اندماج
الاجزاء او انتفاشها او غير ذلك وذلك الامر هو الميل وهذا الكلام صريح فى ان ما يحدد حال
الحركة من السرعة والبطؤ هو الميل ولئن سلمنا ان ذلك الامر الاخر يجب ان يكون معاوقا للمحرك
فى تاثيره فلا نم انه قوام ما فى المسافة من الاجسام لم لا يجوز ان يكون امرا اخر غير القوام كالقوة
الجاذبة للمقناطيس مثلا فانا لو اخذنا بيدنا قطعة من المقناطيس مع قطعة من الحديد ثم ارسلنا
الحديد فانه يتحرك بالطبع الى اسفل ويعاوقه فى الحركة قوة المقناطيس ويتسارع فى الحركة بحسب
تباعده من المقناطيس ولو سلم فلا نم ان غير الخارج لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية قوله لان
ذات الشئ لا يمكن ان يقتضى امرا ويقتضى ما يعوقه عن اقتضائه ذلك قلنا غير لازم وانما كان يلزم
لو لم يتعدد غير الخارج لكنه متعدد كالطبيعة والنفس فاحدهما يقتضى الحركة والاخر يعوقه
عنها كالطير اذا سقط عن مكانه بثقله وهو يطير اليه فلا يتم الاستدلال بالحركة الطبيعية
على امتناع الخلاء لان حاصله بعد التلخيص ان الحركة لا بد فيها من معاوق يحدد حالها من
الاسراع والحركة الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق لغير الخارج فاذا لم يكن هناك معاوق
خارجى ايضا وذلك بتحقق الخلاء انتفى المعاوق بالكلية ويلزم من انتفائه انتفاء الحركة فهذا المنع
يتوجه الى المقدمة القائلة الحركة الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق لغير الخارج سلمنا ذلك
لكن نقول احد المعاوقين كاف فى تحديد حال الحركة من الاسراع والابطاء فلا يتم الاستدلال
بالحركة القسرية على امتناع عدم المعاوق الخارجى اعنى على امتناع الخلاء لان المعاوق الداخلى
فيه يحدد حال الحركة من الاسراع والابطاء لكن هذا المنع فى التحقيق منع لقوله وكذا القابل
للحركة اعنى الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده وقدره ايضا وكذا لا يصح الاستدلال
بالحركة القسرية على وجود المعاوق الداخلى اعنى على مبدء الميل الطبيعى لان المعاوق الخارجى اعنى
قوام ما فى المسافة كاف فى تحديد حال الحركة وظاهر ان الاستدلال على هذا المطلب لا يمكن بالحركة
الطبيعية فظهر بطلان قوله ولاجل ذلك استدلت الحكماء بهاتين الحركتين تارة على امتناع
الخلاء وتارة على وجود مبدء الميل الطبيعى فى الاجسام التى تقبل الحركة القسرية ومنهم من زعم ان معنى
ان الحركة بماهيتها تقتضى قدرا من الزمان فوان الجواب الصحيح عن اقتضاء الحركة بنفسها قدرا من — تجويزه
الزمان انه لا يجوز ان يقتضى الحركة لذاتها زمانا معينا والا لما جاز وقوع الحركة فى نصف ذلك
الزمان وهو باطل لان نصف تلك الحركة واقع فى نصف ذلك الزمان ولا شك ان نصف الحركة
حركة بل الحركة من حيث هى حركة لا تستدعى الا زمانا مطلقا ومسافة مطلقة واما المعين للزمان
هو الحد المعين من السرعة والبطؤ وليس كذلك فان كلام المعترض انما هو فى الحركة المخصوصة المفروضة

قوله فهذا الكلام صريح الخ قوله هو الميل قد عرفت مما نقلنا من المحاكمات ان
المقصود من
هذا الكلام ليس اثبات
كون الميل محددا بل بيان كونه
مصححا لصدور الحركة من الطبيعة ولا
يلزم ان يكون مصحح صدورها عنها لابد لها من
معاوق يحدد حالها من السرعة والبطؤ لما مر غير مرة
لعبد الرزاق — قوله لم لا يجوز ان يكون امرا اخر الخ لانه
يجوز كون المعاوق عن الحركة الطبيعية امرا اخر غير القوام ثم لم يبع احد

١٨٣

احد بالحركة القسرية
على هذا المطلب بل انما استدلوا
عليه بالحركة الطبيعية فقط قوله المعترض وابطاله
ولاجل ذلك استدلت الحكماء بهاتين الحركتين الخ
لا يقتضى استدلالهم بكل واحد من الحركتين على كل واحد من
المطلبين بل معناه انهم استدلوا بواحدة من الحركتين على واحد من
المطلبين وبالاخرى منهما على الاخر منهما لعبد الرزاق
قوله لكن هذا المنع فى التحقيق منع لقوله وكذا القابل
للحركة الخ بان يقال لم لا يجوز ان يتفاوت
القابل بالتفاوت فى
ميله الطبيعى
فيكون المنعان واحدا بالمآل لعبد الرزاق — قوله وكذا لا يصح الاستدلال

فى الاستدلال وما يتوهم من ان هذا الجواب انما يتم لو بيّن ان لتلك الحركة جزءا موجودا فى الخارج وامكان انقسامها ولو بحسب الوهم لا يكفى فى هذا المقصود وبيّن ان وقوع الحركة فى جزء من ذلك الزمان الذى فرضنا انه يقتضيه مهية الحركة ممكن بحسب نفس الامر والى لم بيان ذلك اى بيان امكان وقوعها الآية التوهم اذ يصح ان يتوهم وقوع الحركة فى ذلك الجزء واما بحسب نفس الامر فكلا لجواز ان يقال الزمان الذى يقتضيه مهية الحركة قد لا يقبل القسمة بالفعل بل بالتوهم فكيف يقع الحركة المحققة فى جزء وهمى من الزمان مدفوع بان العقل يحكم بناء على نفى الجزء الذى لا يتجزى حكما مطابقا للواقع بان كل جزء من اجزاء الزمان الذى فرضنا انه يقتضيه مهية الحركة زمان وظرف لجزء من اجزاء الحركة الواقعة فيه وذلك الجزء ايضا حركة واقعة فى جزء من اجزاء المسافة وهو فى نفسه ايضا مسافة فيحكم بان مهية الحركة من حيث هى صالحة لان يقع فى اى جزء كان من الاجزاء المفروضة للزمان فلا يقتضى الحركة لذاتها قدرا معينا من الزمان بل يقتضى مطلق الزمان ولما كان للجهة مناسبة للمكان لان كل واحد منهما مقصد للمتحرك الاينى الا ان المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه والجهة مقصد للمتحرك بالوصول اليها او القرب منها ولان كل واحد منهما مقصد بالاشارة الحسية اشار بعد الفراغ عن بحث المكان الى بحث الجهة فقال والجهة طرف الامتداد الحاصل فى مأخذ الاشارة وليست منقسمة فى مأخذ الاشارة لما ذكرنا من انه طرف الامتداد الحاصل فيه فاما ان لا تكون منقسمة اصلا فتكون نقطة او تكون منقسمة فى امتداد واحد فتكون خطا او فى امتدادين اخرين فتكون سطحا وطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد يسمى نهاية وطرفا و بالنسبة الى الحركة والاشارة يسمى جهة فان قيل الجهات على ما ذكرت اما النقاط او الخطوط او السطوح وهى قائمة بالجسم فيتحرك بحركته فكيف يتصور حركة الجسم الى الجهة للوصول اليها او القرب منها كما ذكرته سابقا وايضا يلزم ان يكون جهتا الفوق والسفل ايضا متبدلين اقول نعم لا يتصور حركة الجسم الى الجهات التى تكون قائمة به لتحركها بحركته واما حركته الى الجهات تقوم بالجسم الاخر او حركة الجسم الاخر الى الجهات تقوم به فلا مانع عنها والتبدل فى جهتى الفوق والسفل انما يلزم على تقدير حركة الفلك المحدد لها وخروجه من مكانه وذلك غير ممكن والا لم يكن محددا فان جهة اليمين من الانسان مثلا انما تتبدل عند تبدله لانه هو المعين والمحدد لها فان اليمين هو ما يلى اقوى جانبيه فاذا استدار على نفسه صار ما يلى اقوى جانبيه يلى اضعفهما فصار اليمين يسارا وهى من ذوات الاوضاع المقصودة بالحركة للحصول فيها وبالاشارة اشار الى الاستدلال على كون الجهة امرا موجودا اذا وضع بانها مقصودة بالحركة والاشارة الحسية والمعدوم لا يكون منتهى الاشارة ومقصد المتحرك وكذا الموجود الذى لا وضع له وقد عرفت مما مر انفا من الفرق بين المكان والجهة فساد قوله مقصودة بالحركة للحصول فيها وان الصواب ان يقول وصولا اليها او قربا منها والطبيعى منها فوق وتحت وما عداهما غير متناه الجهة على قسمين قسم يتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال والقدام والخلف وقسم لا يتبدل وهو ما يكون بالطبع وهو فوق وسفل فان المتوجه الى المشرق

مثلا

عدد تبدله

عند وسفل

قوله والتبدل فى جهتى الفوق والسفل اقول فان قلت على هذا التقدير ايضا لا يتبدل لان الفوق محيطه والسفل مركزه وعروج المحدد عن مكانه فرضا لا يستلزم تبدل محيطه بمركزه قلت على هذا الفرض ينتقل النقطة التى كانت سفلا الى محل المحيط وينتقل المحيط الى محل تلك النقطة وذلك هو المراد بالتبدل ملا جلال

قوله بانها مقصودة بالحركة والاشارة فيه بحث لان الاشارة الحسية قد يقع الى المعدوم كالنقطة التى هى مركز السطح وايضا جهة السفل هى نقطة المركز ليس موجودا بالفعل اذ النقطة لا يوجد الا بالنهاية على ما تقرر عندهم والجواب ان الاشارة الحسية لا يقع الا على الموجود بذاته او ما هو بانتهائه فى موجود بذاته كالاجزاء التحليلية والنهايات الفرضية والمراد بالوجود المذكور فى الدليل والدعوى معا ما يشمل القسمين ويفهم من دليل الجهة هذا القدر ملا جلال

يعنى للحصول فى مكان فيها او القرب منها وهذا شايع جدا فان قولك هذا الجسم واقع فى جهة الفوق وذلك الجسم فى جهة التحت ليس المراد منه انه واقع فى نفس الجهة بل المراد ما ذكرنا ظاهره عليها اورده الشارح على ان الامر فى امثال ذلك هين جدا ملا عبد الرزاق

حاصله انه لا حاجة الى ان يكون لتلك الحركة اجزاء موجودة بالفعل وذلك لان جزء الحركة وان لم يكن موجودا بالفعل من حيث انه جزء الحركة لكنه انه موجود بعين وجود الكل ويوجد فى الجزء المفروض من الزمان من حيث انه جزء للزمان الموجود من حيث الذات لوجود الكل هذا هو ويمكن ان يبين ان بنفس وقوع الحركة فى جزء من ذلك الزمان الذى فرضنا انه يقتضيه ماهية الحركة ممكنة بحسب نفس الامر بانا نعلم بديهة ان المتحرك [illegible]

جهة الفوق وهذا الجسم فى جهة التحت قال ملا كمالات والجواب ان الجهات هى التى تقصد فى الحركة لا بمعنى الحصول فى ما فى الجهة بل بمعنى القرب اليها وهى الاجسام الثابتة ملا جلال

كانت المادة منفعلة في الكيفية كانت الكيفية مغلوبة بالقوة فكان الاشكال الوارد على انفعال
الكيفية باقيا بحاله وقد يورد هذا بعبارة اخرى فيقال انفعال المادة احدهما عن كيفية الاخرى ليس
الا تكيفها بكيفية من جنس الكيفية الفاعلة وذلك لا يكون الا بعد انعدام الكيفية الصرفة
التي للمادة المنفعلة فح فعل كل كيفية في مادة الكيفية الاخرى اما حال فعل الكيفية الاخرى
في مادة الاولى فيلزم كون المعدوم مؤثرا حال كونه معدوما واما قبل فعل الاخرى فيلزم ان
يكون الكيفية الاخرى بعد انعدامها مؤثرة في مادة الاولى واما بعد فعل الاخرى فيلزم ان
تكون الكيفية الاولى بعد انعدامها مؤثرة في مادة الاخرى فذهب بعضهم الى ان المخلص ههنا
ان يلتزم جواز كون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة في حالة واحدة من جهتين غالبة من جهة
الصورة الفاعلة ومغلوبة من جهة المادة المنفعلة ولا يخفى سخافة هذا المذهب لان الصورة انما
تفعل بكيفيتها فهي لا تفعل ما لم تكن كيفيتها غالبة فلو توقف كون الكيفية غالبة على كون الصورة
فاعلة لزم الدور وايضا انكسار الكيفية ومغلوبيتها على ما يظهر من تغير العبارة عبارة عن انعدام
تلك الكيفية وحدوث كيفية اخرى في المادة اضعف منها فلا يتصور كون كيفية واحدة غالبة
ومغلوبة من جهتين وذهب اخرون الى ان الحق ان لا فعل ولا انفعال بين العناصر المجتمعة
بل اجتماعها على صغر اجزائها متصغرة متماسة معد تام لزوال تلك الكيفيات الصرفة ووجود
كيفية اخرى متوسطة بينها فايضة من المبدأ على تلك العناصر او يقال ان الفاعل هو الصورة و
المنفعل هو المادة في كيفيتها والكيفية المقارنة للصورة الفاعلة معدة لفعلها والمعد يجوز
انعدامه عند تاثير العلة في معلولها المتوقف على اعداد ذلك المعد فيجوز انعدام الكيفيات المعدة
للمواد عند تاثير الصورة في تلك المواد فاندفع الالزام بكون الكاسر منكسرا والمنكسر كاسرا و
كون المعدوم مؤثرا ورد الاول بان تلك الاجزاء المتصغرة التي خلعت كيفياتها الصرفة بلا فعل و
انفعال تكون متفاوتة في الاستعداد فكيف تلبس كيفية متوسطة متشابهة في الكل والثاني بان
اعداد كل كيفية لمادة الاخرى لا يتصور الا باحالتها في كيفيتها فيستحيل الى كيفية قريبة من
الكيفية المعدة فننقل الكلام الى الاعداد فيعود تلك الاقسام والالزام وذهب بعض المحققين
الى ان الفاعل الكاسر هو نفس الكيفية والمنفعل المنكسر سورة الكيفية لا نفسها فان الحرارة
مثلا تكسر سورة البرودة والبرودة تكسر سورة الحرارة فان انكسار سورة البرودة لا يتوقف على ان
يكون ذلك لسورة الحرارة بل يحصل ذلك بنفس الحرارة فان الماء الفاتر اذا امتزج بالماء الشديد
البرد يكسر سورة برودته وكذا انكسار سورة الحرارة لا يلزم ان يكون ذلك لسورة البرودة بل قد يحصل
بنفس البرودة كالماء القليل البرد اذا امتزج بالماء الشديد الحرارة فانه يكسر سورة حرارتها قال فاذا كان كذلك
فلا مانع من استناد التفاعل الى الكيفيات كما هو مذهب الاطباء وبه يندفع عنهم ما ذكر من
الحجج على كل واحد من شقي الترديد اما على الاول وهو ان يكون الانكساران معا فلانه لا يمنع بقاء

الكاسرين حال حصول الانكسارين لان الكاسر لسورة الحرارة لما كان نفس البرودة وبالعكس كان الكاسر باقيا حال الانكسار وبعده ضرورة ان هذه الكيفيات باقية في الممتزج بعد حصول المزاج واما عن القسم الثاني فلانه لا يمكن ان يبقى يستحيل ان يصير المستحيل كاسرا لانه قد ثبت ان الكيفية المنكسرة السورة قد تكسر سورة ضدها على ما بيناه من الاستشهاد اقول لا يخفى على المتامل العارف بمعنى انكسار سورة الكيفية للشيء فان معناه ان يستحيل ذلك الشيء من كيفية اقوى الى كيفية اضعف وحقيقة ذلك ان ينعدم عنه الكيفية القوية ويحدث له الكيفية الضعيفة ان لم يكن لازم غير مندفع فان الانكسارين ان كانا معا لزم ان يكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين حال وجود الانكسار ضرورة وجود المؤثر حال وجود الاثر متقدمين ايضا في تلك الحالة تحقيقا لمعنى الانكسار وان كان احد الانكسارين متقدما على الاخر لزم ان تعود الكيفية المعدومة بالانكسار موجودة بعد انعدامها لتصير كاسرة من غير سبب يقتضي وجودها بعد انعدامها فان انكسار سورة برودة الماء مثلا ان كان متقدما على انكسار سورة حرارة النار لزم ان ينعدم تلك البرودة الشديدة من الماء ويحدث برودة اخرى اضعف منها ثم انكسار سورة حرارة النار بعد ذلك لا يتصور الا بان يعود تلك البرودة الشديدة التي انعدمت من الماء بالانكسار فتكسر سورة تلك الحرارة ولا سبب ههنا يقتضي لعودها ولا يجوز ان يكون الصورة النوعية للماء مقتضية لذلك والا لما انعدمت مع وجودها لا يقال الحرارة الكاسرة تمنعها عن مقتضاها الا انا نقول فح يلزم الدور لان البرودة الزائلة لا تعود الا بعد زوال الحرارة المانعة ولا يزول الحرارة المانعة الا بعد عود البرودة الشديدة الزائلة فان قيل ما ذكرتم انما يلزم لو كان الكاسر لسورة الحرارة هو البرودة الشديدة الزائلة اما اذا كان الكاسر لها هو البرودة الضعيفة الحادثة فلا قلنا من المستحيل ان لا يكسر سورة الحرارة البرودة الشديدة ويكسرها البرودة الضعيفة مع حفظ صور البسائط اشارة الى بطلان مذهب اخترعه جمع في زمان قريب من زمان الشيخ قال في اخر طبيعيات الشفاء لكن قوما في قرب زماننا هذا اخترعوا مذهبا غريبا قالوا ان البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها من بعض ادى ذلك الى ان تخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورته الخاصة وتلبس صورة واحدة فتصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها ومنهم من جعلها صورة اخرى من النوعيات واحتج على فساد هذا المذهب بانه لا امتزاج ح بل هو كون وفساد لان المزاج انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها واعترض عليه بانه قد يلزم هذا القائل ان الموجود في جميع الامتزاجات بين المخالفات المستتبعة لصور المركبات كون وفساد لصور الممتزجات وان ليس هنا استحالة في الكيفيات وتوسط بينها مع بقاء صور الممتزجات على ما ذكرتموه اذ لم ينتهض دليل على بطلانه واعلم ان القول بالمزاج مبني على القول بالاستحالة فان الكيفية المسماة بالمزاج انما تحصل بعد استحالة الاركان وهو ايضا مبني على القول بالكون فان الاجزاء النارية المخالطة للمركبات لا تهبط عن الاثير بل تكون هنالك وكان من المتقدمين من ينكرهما معا كانكساغورس واصحابه القائلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية وفي الصورة ويزعمون ان الاركان الاربعة لا يوجد شيء منها صرفا بل هي مختلطة من تلك الطبايع ومن سائر الطبايع النوعية

قوله واحتج على فساده الخ تقريره ان الكيفية التي بسببها المزاج تنفعل ١٩٨
الاضداد فانها تنفعل تفعل الحرارة وتفعل البرودة وتفعل الرطوبة وتفعل اليبوسة ولو كانت كيفية بسيطة لم يمكن ان تفعل افعالا مختلفة متضادة فيجب ان يكون كيفية مركبة من الكيفيات تفعل بقدر حصة كل كيفية فعلها فكونها مزاجا يستلزم اشتمالها على حصص من الكيفيات المتضادة واشتمالها على الكيفيات يستلزم كون محلها مركبا من محال الاضداد لاستحالة كون البسيط محلا للاضداد فكونها مزاجا على المعنى الذي ذكرنا يستلزم بقاء الممتزجات والا فان لم يكن الممتزجات باقية بل يكون قد انخلعت صورها ولبست صورة واحدة بسيطة يكون الكيفية التي فيها تبعها ايضا كيفية بسيطة لم يمكن ان تفعل فعل الكيفية التي بسببها المزاج بل يكون هناك كون وصور متعددة وكون صورة واحدة لها كيفية غير مختلفة الفعل فلم يكن مزاج اصطلاحا فان الكيفية التي بسببها المزاج مزاج اي تفعل فعل الممتزجات المتضادة فلا يرد عليه الاعتراض الذي ذكره فان النزاع ليس في امر لفظي اصطلاحي بل النزاع انما هو في معنى المزاج اي يفعل فعل الممتزجات فلو كان الموجود في جميع الامتزاجات هو الكون اي كون صورة بسيطة ذات كيفية بسيطة لم يمكن ان يفعل فعل الممتزجات والحال ان الموجود في جميع الامتزاجات يفعل فعل الممتزجات المتضادة فتفطن لملا عبد الرزاق اللاهيجي عليه الرحمة

لما تقرر ان الكاسر هو نفس الكيفية وهي باقية حين الانكسار غاية الامر انه انعدم شدته وقوته لم يلزم المحذور نعم يرد عليها سيشير اليه بقوله قلنا من المستحيل الخ

كاللحم والعظم والعصب فالثمر والعسل والعنب وغير ذلك انما يسمى بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقاة النيران يبرز منها ما كان كافيا فيها مغلوبا فيظهر للحس بعد ما كان مغلوبا غائبا عنه لا على انه حدث بل على انه برز ما كان كالماء ويمكن فيها ما كانت بارزة فيصير مغلوبا وغائبا بعد ما كان غالبا او ظاهرا ومنهم قوم زعموا ان الظاهر ليس على سبيل البروز بل على سبيل النفوذ من غيره فيه كالماء مثلا فانه انما يسخن بتفرق اجزائه ودخول فيه من النار المجاورة له والمذهبان متقاربان فانهما يشتركان في ان الماء مثلا لم يستحل حارا لكن الحارة وتخالطه تفرقا في ان احدهما يرى ان النار برزت من داخل الماء والثاني يرى انها وردت عليه من خارجه وانما دعاهم الى ذلك الحكم بامتناع كون شيء لا عن شيء وامتناع صيرورة شيء شيئا آخر والشيخ لما فرغ عن تعريف المزاج اشتغل بالتنبيه على فساد المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع القول بهما واحتج على فساد المذهب الاول بان النارية الكثيرة التي تنفصل عن خشبة العصا في ظاهر جرمها وباطنها لا يمكن بان تكون موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكون بحجر تحجرايا ها بل لو لم تكن في العصا الا النارية الباقية بعد التجمر لامتنع التصديق بوجودها بالفعل فيه ونحو الابرنة الرض والسحق ولا يدرك بالبصر والنظر كيف يمكن ان نصدق بوجود جميع تلك النارية التي انفصلت عنها حالة الاشتعال مع هذه الباقية وكذلك النارية الفاشية في الزجاج التي لو حصلت قبل ذلك في الزجاج موجودة لكانت مبصرة كما كانت بعد البروز مبصرة ان هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ فيه الى الاحساس بما في باطنه واعترض الامام عليه بان حرارة الادوية الحارة كالفرفيون انما يكون لكثرة الاجزاء النارية التي فيها مع انها غير ظاهرة للحس عند السحق والرض فلم لا يجوز ان يكون هيهنا مثله فان قيل ليس فيها اجزاء نارية لكنها تسخن بدن الحي عند انفعالها عنه بالخاصية قلنا كان قولا بانها تسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا بخلاف ما قاله الاطباء واجاب عنه المصنف بان الاجزاء النارية التي في الفرفيون انما لا تظهر للحس لكونها منكسرة الكيفية بالمزاج فان قالوا بمثله فقد نقضوا مذهبهم والالزام ما مر وعلى بطلان المذهب الثاني بحجة تومي بيننا هذا والاول ان السخونة تحدث عند الحركة العنيفة فيما يغلب عليه احد العناصر الثلثة الباقية من غير حصول نارية غريبة يمكن نفوذها في المسخن كالمحكوك وهو ليس شيء اليابس الصلب الذي يماسه مثله مماسة عنيفة كخشبتين متماستين يابستين فان المحكوك منهما يحمى بل يحترق من غير نارية وهو مما يغلب عليه الارضية وكالمخضخض وهو الذي يجعل قوامه بالقسر رقيقا متخلخلا كهواء الكير الحاح النفخ عليه ومنع الهواء الخارج من الدخول اليها فانه يسخن لا وذلك لان الحركة الشديدة المقتضية لرقة القوام وتخلخله تقتضي السخونة ايضا كالمخضخض هو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي يحرك تحريكا شديدا فانه يسخن ايضا الثاني ان المايعين المتشابهين اذا سخنا في الراهن احدهما مستحصف مستحكم الجرم كالنحاس مثلا والثاني

متخلخل

متخلخلا اى مشتمل على الفرج والمسامات الصغيرة كالخزف فلو كان لتسخن بنفوذ النار ونشوفها فى
المايع لوجب ان يسخن الذى فى التخلخل قبل الاخر لسهولة النفوذ فيه دون الاخر وليس الامر كذلك الثالث
ان الاناء المصموم المفدم يجب على تقدير هذا المذهب ان يمنع عن تسخن ما فيه تسخنا بالغا لامتناع دخول
شئ بعد برفيه الا بعد خروج شئ بعد بر منه اذ التداخل مح وليس كذلك الرابع القماقم الصياحة اذا
ملئت ماء وسد راسها سدا محكما ووضعت على نار قوية فانها تنشق بعد صيرورة اكثر مائها نارا وتصيح
صيحة عظيمة هائلة تنفر عنها الدواب لحدوث السخونة والنار فى داخلها مع امتناع دخول النار فيها
وخروج الماء منها يدل على الاستحالة والكون معا وهذان الاستدلالان مرجعهما واحد الخامس ان الجمد
بيرد ما يوضع فوقه والاجزاء الباردة لا يصعد بل بالطبع ينزل ولا قاسر هناك فاذن هو للاستحالة ثم
تختلف الامزجة فى الاعداد بحسب قربها وبعدها من الاعتدال قالوا ان العناصر المتعددة اذا تصغرت
وامتزجت وتفاعلت بكيفياتها واستقرت على كيفية وحدانية صارت وحدانية من هذه الجهة مناسبة
للمبدء الذى هو واحدى الذات فاستحقت لاستعدادها ومناسبتها ان يفيض منه عليها ما يحفظ
تركيبها وتقسيرها على الاجتماع مدة اذ لولاه لتداعت سريعا الى الافتراق بمقتضى طباعها ثم ان تصغر
العناصر وامتزاجها على مراتب متفاوتة وبذلك يتفاوت حال الامزجة بالقرب والبعد مقيسة الى
الاعتدال فيتفاوت حالها فى الاستعداد والوحدة الموجبة للمناسبة فيتفاوت الصور الفايضة عليها
كمالا ونقصانا ولما كان المركب المعدنى بعيد المزاج عن الاعتدال ضعيف الوحدة استحق صورة ناقصة
قليلة الاثر بعيدة المناسبة ولما كان النبات اقرب منه الى الاعتدال والوحدة استحق صورة اكمل و
اكثر آثارا والحيوان اقرب منه الى الاعتدال والوحدة من النبات فاستحق صورة اشرف واشبه بالمبدء
الفياض مع عدم تناهيها بحسب الشخص يعنى ان اشخاص الامزجة غير متناهية لان التراكيب الممكنة من العناصر
الاربعة غير متناهية ويكون بحسب كل تركيب مزاج وان كان لكل نوع من المركبات مزاج ذو عرض له طرفا
افراط وتفريط اذا خرج عنهما لم يكن ذلك النوع يعنى ان كل نوع له مزاج يناسب آثاره وخواصه المطلوبة
منه لكن ليس لهذا المزاج حد معين لا يتجاوزه الى جانبيه اذ ليس افراد نوع واحد كالانسان مثلا على
امزجة متساوية فى الحرارة وسائر الكيفيات كيف والشخص الواحد يتفاوت مزاجه فى الكيفيات
المتقابلة بحسب اسنانه المختلفة بل كل نوع من المركبات له مزاج محصور بين طرفى افراط وتفريط اذا جاوزهما
هلك لكن ذلك المزاج الواقع بين الطرفين يشتمل على ما لا يتناهى من الامزجة وبهذا الاعتبار يتوهم بين
الطرفين امتداد يسمى عرض المزاج النوعى فمزاج الانسان مثلا يحتمل زيادة الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه
فاذا جاوز ذلك الحد من الحرارة لم يكن مزاج الانسان بل ربما كان مزاج نوع آخر كالاسد مثلا فاذا حصل
ذلك المزاج للانسان هلك وكذا يحتمل نقصان الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه فاذا جاوزه لم يكن مزاجه
بل ربما يكون مزاج نوع آخر كالثعلب مثلا فاذا حصل ذلك المزاج للانسان هلك ايضا وكذا الحال فى سائر
الكيفيات وهى اى الامزجة تسعة لان مقادير الكيفيات المتضادة فى الممتزج ان كانت متساوية

فهو المعتدل والا فهو غير المعتدل وغير المعتدل اما خارج عن الاعتدال في كيفية مفردة وهو اربعة اقسام الخارج عن الحرارة في الاعتدال فقط او الرطوبة فقط او اليبوسة فقط او البرودة فقط واما خارج عن الاعتدال في كيفيتين ولا يمكن في المتضادين بل اما في الحرارة واليبوسة او في الحرارة والرطوبة او في البرودة والرطوبة او في البرودة واليبوسة فهذه اربعة اقسام اخر فالخارج عن الاعتدال ثمانية والمعتدل واحد فيكون الجميع تسعة والمعتدل لا يمكن وجوده لان اجزائه متساوية في الميل الى احيازها الطبيعية متقاومة فلا يقسر بعضها بعضا على الاجتماع لامتناع ان يغلب بعض من الامور المتقاومة بعضا اخر منها او طبايعها داعية الى الافتراق بالتوجه الى احيازها الطبيعية المختلفة فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل والانفعال فانه يستدعي مدة لانه حركة من كيفية الى اخرى فلا يحصل بينهما مزاج لتوقفه على حصول تلك الحركة وحدوثه بعد انقطاعها واجيب بانه ربما يقع اجتماع الاجزاء لاسباب خارجية بحيث يكون المائلة الى العلو كالنار والهواء في جهة السفل والمائلة الى السفل كالارض والماء في جهة العلو فيتمانع الاجزاء وتتقاوم لتساوي قواها في الميول وتبقى مجتمعة فيحصل المزاج بتفاعلها ثم يبدو وجود ذلك المعتدل واما الامتناع فلا كيف وبقاء الاجتماع قد يكون لمنفصل كاصل الاجتماع الذي لا بد له من مقتضى سوى الاجزاء اذ السبب لبقاء الاجتماع غير منحصر في غلبة عنصر وقد يستدل بانه لو وجد المعتدل لكان له مكان طبيعي لما سبق من ان كل جسم له مكان طبيعي ومكانه الطبيعي لا يجوز ان يكون مكان احد بسائطه للزوم الترجيح من غير مرجح ولا مكانا اخر غيره والا يلزم الخلاء قبل حدوث المركب واجيب بانه يجوز ان يحصل له صورة نوعية يقتضي حصوله في مكان بعض بسائطه وايضا لزوم الخلاء قبل حدوث المركب ممنوع لجواز ان يكون مكانه مكانا طبيعيا لمركب اخر ومطلق المركب عندهم قديم وان كان كل واحد من افراده حادثا كما مر او مكانا قسريا لبعض البسائط قد شغله بالتخلخل قسرا لضرورة بطلان الخلاء وايضا مختار ان مكانه الطبيعي حيث تفق وجوده فيه وقد مر تحقيق ذلك اقول ويرد على الوجهين انهما انما يدلان على امتناع وجود مركب يتساوى ميول بسائطه لا على امتناع وجود مركب يتساوى مقادير كيفياته الاول اعني الحرارة والرطوبة والبرودة واليبوسة والمراد بالمعتدل هيهنا هو الثاني دون الاول اذ لو كان المراد بالمعتدل هو المعنى الاول لم ينحصر الخارج عن الاعتدال في الاقسام الثمانية المذكورة لان الخارج عن الاعتدال بهذا المعنى يمكن كيفياته الاول متساوية ويكون ميول بسائطه متفاوتة بحسب تفاوتها في الكم او الوضع او غير ذلك كتفاوت ابعادها من امكنتها الطبيعية على ما مر فيما نقلناه من كلام المص وقد يطلق المعتدل على ما توفر عليه من كميات العناصر وكيفياتها القسط الذي ينبغي له ويليق بحاله ويكون انسب بافعاله مثلا شان الاسد الجراءة والاقدام وشان الارنب الخوف والجبن فيليق بالاول غلبة الحرارة وبالثاني غلبة البرودة والمعتدل بالمعنى الاول يقال له المعتدل الحقيقي وبالمعنى الثاني يقال له المعتدل الفرضي والطبي والاول مشتق من التعادل بمعنى التساوي والثاني من العدل في القسمة وغير المعتدل بهذا المعنى ايضا ثمانية اقسام لانه اما ان يكون خارجا عن الاعتدال بكيفية واحدة من الاربع فيكون احر مما ينبغي

او ابرد او ارطب او ايبس واما بكيفيتين غير متضادتين فيكون احر وارطب او احر وايبس او ابرد وارطب او
ابرد وايبس فقوله وهى تسعة ان حمل على الاول لم يكن الموجود منها الا ثمانية على ما زعموا وكان تقسيم المزاج
الى الاقسام التسعة تقسيما بحسب ما يوجبه العقل فى بادى الراى من غير رجوع الى برهان ولذا قال الشيخ فى
القانون والمزاج اما بحسب ما يوجبه القسمة العقلية بالنظر المطلق غير مضاف الى شيء فهو على وجهين واحد
الوجهين ان يكون المزاج معتدلا وان حمل على الثانى يكون جميع الاقسام موجودة واعترض عليه الكاتبى فى
شرحه للملخص بان الخروج عن الاعتدال بالمعنى الثانى بكيفيتين متضادتين ممكن بان يزيد الحرارة والبرودة
جميعا على القدر اللائق بالممتزج او ينقصا عنه وكذا الرطوبة واليبوسة ولا يلزم من ذلك كون المتضادين
غالبتين ومغلوبتين معا كما فى الخارج عن الاعتدال الحقيقى لان المعتبر ثمة زيادة كل على الاخرى وههنا
على القدر اللائق لا على الاخرى واذا جاز ذلك فالخروج اما ان يكون بكيفية او بكيفيتين او بثلاث
كيفيات او بالكيفيات الاربع جميعا والاول ثمانية اقسام حاصلة من ضرب الاربعة اعنى الكيفيات فى
الاثنين اعنى الزيادة والنقصان والثانى اربعة وعشرون قسما لان الكيفيتين الخارجتين اما الحرارة مع البرودة
او مع الرطوبة او مع اليبوسة واما البرودة مع الرطوبة او مع اليبوسة واما الرطوبة مع اليبوسة فهذه ستة
نضربها فى اربع حالات هى زيادة الكيفيتين ونقصانهما وزيادة الاولى مع نقصان الثانية وبالعكس و
الثالث اثنان وثلثون قسما لان الخروج اما بالحرارة مع البرودة والرطوبة او مع البرودة واليبوسة او مع
الرطوبة واليبوسة واما البرودة مع الرطوبة واليبوسة تصير اربعة نضربها فى ثمانى حالات هى زيادة
الكيفيات الثلث ونقصانها وزيادة كل من الثلث مع نقصان الاخرين ونقصان كل مع زيادة الاخرين
والرابع ستة عشر قسما على عدد الحالات الممكنة اعنى زيادة الكيفيات الاربع ونقصانها وزيادة كل
منها مع نقصان الثلث الباقية وبالعكس فهذه عشرة وزيادة كل اثنين مع نقصان الاخرين وهذه ستة
لان الاثنين اما فاعلتان او منفعلتان واما كل من الفاعلتين مع كل من المنفعلتين فمجموع الاقسام
الممكنة ثمانون لا ثلثة وستون على ما ذكره المعترض فانه جعل اقسام الخروج بكيفيتين ثمانية عشر لا
اربعة وعشرين على ما ذكرنا وقال المركب الثانى من الكيفيات الاربع ستة وفى كل واحد من الاقسام
الستة اما ان يكون الخروج بالزيادة فيهما او بالزيادة فى احديهما والنقصان فى الاخرى فيضرب الثلثة فى الستة
فيرتقى الى ثمانية عشر وكذا جعل اقسام الخروج بالكيفيات الاربع خمسة لا ستة عشر على ما ذكرنا وقال ان
كان الخروج فى اربع كيفيات فاما ان يكون الخروج فى كل منها بالزيادة او بالنقصان او فى بعضها بالزيادة
وفى بعضها بالنقصان وح اما ان يكون الزيادة فى كيفية او كيفيتين او فى ثلث كيفيات فاقسامه خمسة وذلك
خبط منه لانه لما اعتبر فى الخروج بكيفية زيادة كل من الكيفيات ونقصانها وكذا اعتبر ذلك فى الخروج
بثلث كيفيات كان الواجب عليه ان يعتبر ذلك ايض فى الخروج بكيفيتين وكذا فى الخروج بالكيفيات
الاربع فانتقض بذلك الاحتمال ستة اقسام من الاول واحد عشر قسما من الثانى واجيب بان الاعتدال
الطبى فى المزاج مبنى على التناسب بين الكيفيات على الوجه الذى ينبغى فاذا كان اللائق بحال المركب

نوله
وان حمل على الثانى
يكون جميع الاقسام موجودة يكون
غير المعتدل بهذا المعنى موجودا اما
على ما بالخروج عن القسط اللائق بحسب نوعه
او صنفه او شخصه ضرورة ان الالم يكن ذلك النوع او الصنف
او الشخص وبكون ان الاعتدال النوعى هو ان يكون النوع
متحققا فى ضمن فرد فرد على القسط اللائق به
وان يصدر الافعال والاثار
المطلوبة من ذلك
النوع على
وجه الكمال و
ان ذلك
مما لا يتفق الا فى
ضمن افراد قليلة
الا فى اعتدال خرج
النوع من ذلك الفرد
الى فرد وهو منه كون
خارجا عن الاعتدال
النوعى وكذا الكلام فى الا
عتدال الصنفى والخارج عنه
واما الاعتدال الشخصى فقد
يتوهم انه لا يتصور الخروج عنه لان
ما يمكن ان يعدد فى شخص حد ما اذا
لم يوجد عليه ما يليق به على الوجه
المذكور لم يكن ذلك الا وهو فرد اخر
والتحقيق خلاف ذلك فان الشخص وان
لم يتعدد من حيث هو شخص لكنه يتعدد من
حيث انه ذو مزاج فان الامزجة تتوارد عليه
بحسب اسنانه المختلفة فيكون المزاج المعتدل
الشخصى ما يناسب صدور الاثار المطلوبة من ذلك
الشخص على الوجه الكامل كمزاج سن الشباب فاذا
لم يكن على ذلك المزاج كمزاج سن الشيخوخة يكون خارجا
عن الاعتدال الشخصى وذلك ظاهر فلا اشكال على ما اختاره
فمجموع الاقسام الممكنة ثمانون لا ثلثة وستون كما ذكره
المعترض يعنى ان المعترض وان اصاب فى الاعتراض بعدم
انحصار الخارج عن الاعتدال فى ثمانية لكنه خطأ فى العدد
المنحصر فيه عليه الرحمة لا عبد الرزاق
[7] او بالنقصان فيهما صح

ان يكون مثلا ضعف برودته وبرودته ضعف يبوسته فهذه النسبة ما دامت تكون مرعية كان مزاجه
معتدلا ولا يقدح في ذلك ان يكون اجزاؤه الحارة مثلا عشرين والباردة عشرة او الحارة ثلثين والباردة
خمسة عشر الى غير ذلك مما وقع فيه تلك النسبة وامكن ان يتركب منه نوع ذلك المركب فلا يتصور ح
بزيادة الاجزاء الحارة والباردة كون المركب احر وابرد مما ينبغي لان تكون الحرارة ضعف البرودة ان كان
باقيا مع تلك الزيادة كان المزاج معتدلا وان لم يكن باقيا معها فاما ان يكون الحرارة اقل من الضعف فيكون
ابرد مما ينبغي او اكثر فيكون احر مما ينبغي فظهر ان الخارج عن الاعتدال الطبي ثمانية كما ان الخارج عن الاعتدال
الحقيقي كذلك

الفصل الثالث

في بقية احكام الاجسام لما ذكر في الفصل الثاني اقسام
الجسم وانجر البحث عنها الى البحث عن بعض احكامها ذكر في هذا الفصل بقية احكام الاجسام فق ويشترك
الاجسام في وجوب التناهي اي الاجسام كلها متناهية الابعاد لوجوب اتصاف ما فرض لضده به عند
مقايسته بمثله مع فرض نقصانه عنه يعني يمتنع وجود بعد غير متناه لان ما فرض له ضد التناهي يجب ان يتصف
بالتناهي اي كل ما فرض انه غير متناه يلزم ان يكون متناهيا وكل ما يلزم من فرضه عدمه يكون محالا فوجود
بعد غير متناه يكون محالا وانما قلنا ان كل ما فرض انه غير متناه يلزم ان يكون متناهيا لان ما فرض انه
غير متناه اذا قيس بمثله اي بما فرض انه غير متناه ايضا مع فرض نقصانه عنه يلزم ان يكون متناهيا وذلك لانا
نفرض من مبدء معين خطا غير متناه ونفرض خطا اخر غير متناه ايضا بعد مبدء ذلك الخط بذراع مثلا ثم
نطبق الثاني على الاول فلا بد وان ينقطع الثاني والا يلزم ان يكون الناقص مثل الزائد وهو مح واذا انقطع
الثاني يلزم ان يكون متناهيا والاول زائد عليه بمقدار متناه وهو ذراع فيكون الاول ايضا متناهيا
فيلزم تناهيهما على تقدير لا تناهيهما فيكون لا تناهيهما محالا وهذا هو برهان التطبيق المذكور في ابطال
التسلسل وقد مر الكلام عليه سؤالا وجوابا ولحفظ النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتملا عليه مع وجوب
اتصاف الثاني به هذا برهان اخر تقريره ان كل زاوية فان لضلعيها نسبة الى ما اشتملا عليه يعني الى بعد ما
بينهما وتلك النسبة محفوظة بالغا ما بلغا يعني اذا امتدا عشرة اذرع مثلا وكان بعد ما بينهما ح ذراعا فاذا
امتدا عشرين ذراعا كان بعد ما بينهما ح ذراعين واذا امتدا ثلثين كان ثلثة اذرع وعليه فقس وهذا
معنى حفظ نسبتهما الى بعد ما بينهما ولا شك ان بعد ما بينهما متناه لكونه محصورا بين حاصرين فاذا
ذهب الضلعان الى غير النهاية لزم ان يكون نسبة المتناهي اعني الامتداد الاول وهو عشرة اذرع في هذا
الفرض الى المتناهي اعني البعد الاول وهو ذراع بالفرض كنسبة غير المتناهي اعني الضلع الذاهب الى غير
النهاية الى المتناهي اعني بعد ما بين الضلعين الذاهبين الى غير النهاية وهذا مح هذا وقد قيل في شرح هذا المقام
ان الابعاد متناهية لان النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتمل عليه الضلعان من البعد الواقع بينهما محفوظة
بان يكون تزايد البعد بين الضلعين بحسب تزايد الضلعين اي اذا كان طول كل من الضلعين ذراعا يكون البعد
بينهما ذراعا واذا كان عشرة اذرع يكون البعد بينهما عشرة اذرع وعلى هذا يزداد البعد بينهما بمقدار تزايدهما
والبعد بين الضلعين متناه لكونه محصورا بين حاصرين فيلزم ان يكون الضلعان ايضا على تقدير ذهابهما الى

عـ التناهي

قال المصنف قده الفصل الثالث في بقية احكام الا
جسام وهي الاحكام الثابتة للاجسام
بما هي اجسام من دون ان يختص بنوع من انواعها
وقد مر تحقيق ذلك في شرح قوله ولذلك قال لما
ذكر في الفصل الثاني اقسام الاجسام وانجر البحث
عنها الخ اشارة الى ان المصنف في الفصل
الثاني انما ذكر اقسام
الاجسام و
ذكر من الا
حكام انما هو
بالعرض بطريق
الجر والبحث اليه
وبالتبع فيه ق
قوله اي لكل زاوية فان
لضلعيها نسبة الخ مسوا
كان الضلعان متساويين
او لا فان ما اشتمل عليه
الضلعان اعني مقدار الزاوية
يزداد حسب ازدياد الضلع
فقط كما لا يخفى ق
قوله يعني اذا امتدا عشرة اذرع
مثلا وكان الخ وكذا لو امتد احد
الضلعين عشرة مع كون الضلع الآخر
ذراعا مثلا وكان زيادة بعد ما بينهما
اعني مقدار الزاوية ح ذراعا مثلا فاذا
امتد الضلع الاول عشرين مع كون الضلع
الآخر بحاله كان بعد ما بينهما ذراعين لما مر
من حفظ النسبة بالمعنى الذي ذكرنا وهكذا افاد
حفظه بذلك ملا عبد الرزاق عليه الرحمة

الى غير النهاية متناهيين لمساواتهما لما بينهما الذى هو متناه بالضرورة ثم قيل واصل هذا البرهان هو البرهان المسمى بالترسى وهو ان نفرض محيط جسم مستدير كمحيط ترس مثلا بل نفرض محيط دائرة ونقسمه ستة اقسام متساوية ونفصل بين كل نقطتين متقابلتين من مبادى تلك الاقسام فيحصل هناك خطوط ثلثة متقاطعة على مركز الدائرة هى اقطارها ويحدث عند المركز ستة زوايا متساوية لتساوى القسى التى هى مقاديرها وكل واحدة من تلك الزوايا ثلثا قائمة لان المركز بل كل نقطة تفرض على سطح يحيط باربع قوائم وقد قسمت هيهنا اقساما ستة متساوية فكانت كل واحدة ثلثى قائمة يحيط به ضلعان هما نصفا قطرين من تلك الاقطار وهذان الضلعان هما اللذان ذكرهما المصنف اعنى ضلعى زاوية يكون الانفراج بينهما مساويا لامتدادهما وذلك لانه اذا فصل من هذين الضلعين خطان متساويان ووصل بين المفصلين بخط مستقيم يحدث هناك مثلث متساوى الاجزاء لان مجموع زوايا المثلث مساوية لقائمتين فلما كان احديها اعنى التى بين الضلعين ثلثى قائمة وجب ان يكون الزاويتان اللتان على القاعدة اعنى الخط الواصل بين المفصلين متساويتين لتساوى الساقين لزم ان يكون كل واحدة منهما ثلثى قائمة ايضا فيكون زوايا المثلث متساوية فوجب ان يكون اضلاعه ايضا متساوية فاذا فرض ان كل واحد من الضلعين قد امتد عشرا كان الانفراج بينهما ح عشرا ايضا واذا امتد مائة كان الانفراج ح مائة وهكذا واذا فرض انهما امتدا الى غير النهاية كان الانفراج بينهما ح موصوفا باللاتناهى قطعا فيلزم ان يكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين وانه مح ولما وجب كون الانفراج بين الضلعين متناهيا وجب ان يكون امتدادهما ايضا متناهيا فيكون الابعاد ايضا متناهية لان المفروض ان امتدادهما بقدر الابعاد اقول ولا يخفى على المتامل ان كلام القائل الاول مما لا يكاد يصح لان دعوى المساواة بين الضلعين وانفراج ما بينهما انما يصح ان لو قيد الزاوية بانها بمقدار ثلثى قائمة او الضلعان بانهما ضلعا مثلث متساوى الاضلاع وحيث لم تقيد فالمساواة ممنوعة وانه بالبرهان السلمى وهو ان نفرض خطين ينفرجان كساقى مثلث بحيث يكون البعد بينهما بقدر ذهابهما ذراعا ذراعا وبقدر ذهابهما ذراعين ذراعين وعلى هذا فاذا ذهبا الى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه بالضرورة اشبه منه بالبرهان الترسى فقول القائل الثانى واصل هذا البرهان هو البرهان الترسى محل بحث و ان كلام المصنف لا يمكن ان يحمل على احد هذين البرهانين لانه اطلق النسبة ولم يقيدها بالمساواة ولا اشارة فيه الى القيود التى لا بد منها فيهما واعلم ان هذين البرهانين مع ما ذكرنا فى شرح كلام المصنف لانها انما تدل على امتناع لا تناهى الابعاد من جميع الجهات او من جهتين ولا تدل على امتناعه فى جهة واحدة ولو جوز تجويز اسطوانة غير متناهية لم يتم ومع ذلك اقول يرد على جميعها ان الاستحالة انما نشات من فرض امرين متناقضين كفرض وجود زيد مع عدمه فان وجود خط واصل بين الضلعين يستحيل مع عدم تناهيهما فان الخط الواصل بينهما انما يصل بين نقطتين منهما فهما ينتهيان بتينك النقطتين كيف لا ويكون كل منهما محصورا بين الحاصرين وذلك الخط الواصل واتحاد الحد وانتفاء القسمة فيدل على الوحدة اختلفوا فى ان الاجسام متماثلة اى متحدة الحقيقة وانما الاختلاف بالعوارض او متخالفة بالحقيقة فذهب الاشاعرة الى انها متماثلة وهذا

على التفسير المذكور لا يكون الفرق بين الترسى والسلمى الا بالاجمال والتفصيل
فالاشبه انه بناء على
ان فى كلام الشارح القديم لبسا
التعصيب وانه بناء على ان اثباته بفرض كون ٢٠٤
الضلعين ضلعى مثلث متساوى الاضلاع اظهر من اثباته
بتلك المقدمات المطولة كما اشار اليه الشارح
يمكن اثبات المطلوب فى الاسطوانة فى المثلث
بان يكون احد ضلعى المثلث
طول الاسطوانة والاخر
المساوى
عرض الا
سطوانة الخ
لقول مجموع الضلعين
المتساويين الطول
مع الضلع الغير المتناهى
وايضا يلزم محصورا بين
حاصرين على هذا الشكل

اصل يبنى عليه كثير من قواعد الاسلام كاثبات القادر المختار وكثير من احوال النبوة والمعاد فان اختصاص كل جسم بصفاته المعينة لابد ان يكون لمرجح مختار اذ نسبة الموجب الى الكل على السوا ولما جاز على كل جسم ما يجوز على الاخر كالبرد على النار والخرق على السماء ثبت جواز ما نقل من المعجزات واحوال القيمة ومبنى هذا الاصل عندهم على ان اجزاء الجسم ليست الا الجواهر الفردة وانها متماثلة لا يتصور فيها اختلاف حقيقة وقد يستدل بوجوه احدها ان الاجسام بتقدير استوائها في الاعراض يلتبس بعضها بالبعض ولولا تماثلها لما كان كذلك واجيب بان هذه الدلالة انما تصح في حق من تصفح جميع الاجسام وشاهد التباس كل واحد منها بكل ما عداها واما قبل ذلك فليس الا الرجم بالغيب والاخذ بالظن وثانيها انها باسرها متساوية في قبول جميع الاعراض فتكون متساوية في الماهية واجيب عنه بانه لم يصح عندنا ان جرم النار قابل للكثافة الارضية وان جرم الفلك قابل للصفات المزاجية وقصة ابرهيم عليه السلام جزئية فلا يدل على الحكم الكلي وايضا فلم لا يجوز ان يقال ان الله تعالى خلق في بدن ابرهيم عليه السلام كيفية عندها يستلذ من مماسة النار كما في النعامة وغيرها ثم بتقدير تسليم استواء الكل في قبول الاعراض فلا يلزم منه استواؤها في تمام الماهية لان الاشتراك في اللوازم لا يدل على الاشتراك في الملزومات و ثالثها ان الجسم لا معنى له الا الحاصل في الحيز والاجسام باسرها متساوية فيه فتكون متساوية في الماهية واجيب بان الحصول في الحيز ليس ذات الجسم بل حكما من احكامه وقد ذكرنا ان التساوي في اللوازم لا يدل على التساوي في الملزومات وقال المصنف في تلخيص المحصل الحد الدال على ماهية الجسم على اختلاف الاقوال فيه واحد عند كل قوم بلا وقوع القسمة فيه ولذلك اتفق الكل على تماثله فان المختلفات اذا اجتمعت في حد واحد وقع فيه التقسيم ضرورة كما يقال الجسم القابل للابعاد او المشتمل على الابعاد ويراد بهما الطبيعي والتعليمي و النظام يقول بتخالفها لتخالف خواصها وذلك يوجب تخالف الانواع لا تخالف المفهوم من الحد فالمصنف توهم ان المراد بتماثلها اتحادها في مفهوم الجسم وان كانت هي انواعا مختلفة مندرجة تحته والضرورة قضت ببقائها ذهب الجمهور الى ان الاجسام باقية زمانين واكثرهم حكم الضرورة بمعنى انا نعلم بالضرورة ان كتبنا وثيابنا وبيوتنا ودوابنا هي بعينها التي كانت من غير تبدل في الذات بل ان كان ففي العوارض والهيئات لا بمعنى ان الحس يشاهدها باقية ليرد الاعتراض بانه يجوز ان يكون ذلك بتجدد الامثال كما في الاعراض وخالفهم النظام فقال ان الاجسام لا تبقى زمانين فزعم بعضهم ان قوله هذا مبني على ان الجسم عنده مجموع اعراض والعرض غير باق وقد نبهنا لك على انه ليس مذهبه ان الجسم عرض بل ان مثل اللون والطعم والرائحة من الاعراض اجسام قائمة بانفسها وقال بعضهم ان ما ذكر في عدم بقاء الاعراض لما كان جاريا في الاجسام ايضا اعتبر النظام قيام الدليل على صحته فيها فالتزم انها لا تبقى زمانين وانما تتجدد بتجدد الامثال وقيل انه قال بذلك لانه قال بان الاعدام من المؤثر غير معقول وانه لا ضد للاجسام حتى يقولوا انه ينتفي بطريان الضد ومذهبه ان الاجسام تفنى عند القيمة فلا بد من القول بانه لا تبقى كما قيل في الاعراض وقال المصنف ان هذا النقل من النظام غير معتمد عليه فقد قيل انه قال باحتياج الاجسام الى المؤثر حال البقاء فذهب

قوله وخالفهم النظام فقال ان الاجسام لا يبقى زمانين هذا القول موجود في كلام الحكماء

سيما ارسطاطاليس

كتابه المسمى باثولوجيا وفي كلام

بعض من محققي الصوفية وقد يستدل به

على حدوث الاجسام ولكن لا ينبغي الوقوف

على ظاهره فان كلام الاكابر مرموز ولعل النظام وقف

على ذلك الكلام من الحكماء فوقف على ظاهره ولم يصل الى مراده

لعل مرادهم ان الجسم بنفسه لا يبقى زمانين بل يحتاج في ذلك الى العلة

اصل الوجود والله عليم بما في الصدور

حادثا مفتقرا الى

سبب لسببية الفقر لذاته

فيمتنع وجوده ضرورة ان ما يكون عدمه

مقتضى ذاته لم يوجد اصلا واما زوال الشرط من شرائط

الوجود فينقل الكلام اليه والى ذلك الشرط ويتسلسل ضرورة

انه يكون لزوال الشرط ايضا علم جزاؤه طريان ضده وهو باطل بوجهين احدهما

لزوم الدور فان طريان احد الضدين على المحل مشروط بزوال

الاخر وهو موقوف عليه فلو توقف زوال الاخر على

طريانه كان دورا وثانيهما ان التضاد والتنافي

انما هو من الجانبين فدفع

الطارئ الباقي

ليس اولى من دفع الباقي اياه بل الدفع اهون من الرفع لان فيه رفع

فلما يقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقوم به اذ ليس في معناه اللغوي

معنى هذا المعنى الثاني انه لو بقي فالبقاء محله فيلزم ان يدوم

بدوامه لان الدوام هو البقاء وان يتصف بسائر

صفاته من التحيز والتقوم بالذات وغير

ذلك لكونها من توابع البقاء و

اما بقاء اخر فيلزم ان

يكون لبقاء بقاء

مع قيام فيه والمحل ضرورة لا تعين ببقائه وكلا الوجهين في غاية الضعف

وهم النقلة الى انه لايقول ببقائهما يعني توهم السامعون ان حاجتها الى المؤثر كذلك لا يتصور الا اذا كانت متجددة غير باقية فنقلوا عنه ما توهموه من كلامه اما قصده به من انها غير باقية بذاتها بل بموجدها ويجوز خلوها عن الكيفيات المذوقة اي الطعوم والمرئية اي الالوان والاضواء والمشمومة اي الروائح كالهواء فانه خال عن هذه الكيفيات لانها لا نحس بها وعدم الاحساس فيما من شانه ان يحس به من غير مانع يقتضي النفي والا لادى الى السفسطة ونقلوا عن الشيخ ابي الحسن الاشعري خلافه وادعوا انه قاس اللون على الكون يعني لما امتنع خلو الجسم عن الكون امتنع خلوه عن اللون قياسا عليه وكذا قاس ما قبل الاتصاف على ما بعده وقال كما امتنع خلو الجسم عن اللون بعد الاتصاف به فان العادة قد جرت بخلق الالوان عقيب زوالها امتنع خلوه عنها قبل الاتصاف بها قياسا عليه ومنع القياس الاول لخلو حكمي الكون واللون عن الجامع والقياس الثاني بالفرق بين الصورتين وهو ان امتناع الخلو بعد الاتصاف لانه موقوف على طريان الضد وقبل الاتصاف لا يكون فيجوز عليه فان صح هذا ظهر الفرق والا منعنا الحكم في الاصل وقلنا بجواز الخلو بعد الاتصاف على ان الاستدلال بالتمثيل في امثال هذه المباحث التي تطلب بالبرهان فيها اليقين مستبعد جدا لانه على تقدير تمامه لا يفيد الا ظنا ضعيفا ويجوز رؤيتها بشرط الضوء واللون وهو ضروري اختلفوا في ان الاجسام هل هي مرئية بذواتها ام لا فذهب الحكماء الى انها ليست مرئية بذواتها بل المرئي اولا وبالذات هو الالوان والاضواء القائمة بسطوح الاجسام والا لرأى الهواء لكنه غير مرئي لخلوه عنهما ثم العقل بمعاونة هذا الاحساس يحكم بان ما بين تلك السطوح جواهر ممتدة في الجهات اعني الاجسام فهي مرئية ثانيا وبالعرض وذهب المتكلمون الى انها مرئية بذواتها واختار المصنف هذا المذهب وادعى الضرورة في ذلك واشار الى الجواب عما قالوا في الهواء من انه غير مرئي لخلوه عن الاضواء والالوان بان رؤية الاجسام مشروطة بتكيفها بهما واستدلت الاشاعرة بانا نرى الطويل والعريض والطول لا يجوز ان يكون عرضا لانه ثبت كون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى فلو كان الطول عرضا لكان محله الجزء الواحد لاستحالة قيام العرض الواحد باكثر من محل واحد فالجزء الموصوف بالطول يكون اكثر مقدارا مما ليس موصوفا به فيكون الطويل قابلا للقسمة وهو محال واذا كان الطول نفس الجوهر والطويل مرئي فالجوهر مرئي وضعفه ظاهر والاجسام كلها حادثة لعدم انفكاكها من جزئيات متناهية حادثة فانها لا تخلو عن الحركة والسكون وذلك لان لكل جسم فله وضع وموضع فان كان منتقلا عن احدهما كان متحركا والا كان ساكنا وكل منهما حادث وهذا ظاهر اما الحركة فلوجوه احدها انها تقتضي المسبوقية بالغير لكونها انتقالا من حال الى حال والانتقال من حالة الى اخرى لا بد ان يكون مسبوقا بحصول الحالة المنتقل عنها وهذا سبق زماني حيث لا يجامع فيه السابق المسبوق والمسبوق بالغير سبقا زمانيا مسبوق بالعدم لان معنى عدم مجامعة السابق المسبوق ان يوجد السابق ولا يوجد المسبوق والمسبوقية بالعدم هو معنى الحدوث ههنا واعترض عليه بانكم ان

في بيان ان الاجسام كلها حادثة

ادعتم بكون الحركة مقتضية للمسبوقية بالغير انها تقتضي ان يكون ماهيتها مسبوقة بالغير فهو ممنوع وان اردتم بها انها تقتضي ان يكون كل جزئي وفرد منها مسبوقا بالغير فهو مسلم لكنه لا يقتضي حدوث ماهية الحركة اذ يجوز ان يكون لها جزئيات متعاقبة غير متناهية ويكون قبل كل حركة جزئية حركة اخرى لا الى نهاية ويكون ماهية الحركة قديمة محفوظة بتعاقب تلك الافراد التي كل واحد منها حادث ولا يلزم من مسبوقية كل واحد منها باخر منها ان يكون مجموع الجزئيات مسبوقا بشيء اخر غير الجزئيات على معنى انه لا يوجد مع ذلك الغير شيء من تلك الجزئيات حتى يلزم انقطاعها فيكون الماهية ايضا حادثة مسبوقة بذلك الغير واجيب عنه تارة باثبات المقدمة الممنوعة اعني قوله الحركة تقتضي ان يكون ماهيتها مسبوقة بالغير وذلك بوجهين احدهما ان ماهية الحركة مركبة من امر متقضي ومن امر متحصل لان الحركة لا بد ان تكون منقسمة الى اجزاء لا يجوز اجتماعها ولا شك ان الامر المتحصل مسبوق بالامر المتقضي وماهية الحركة لا تحصل الا بهما فهي ايضا مسبوقة بالامر المتقضي ضرورة ان مسبوقية الجزء تقتضي مسبوقية الكل ودفع ذلك بان ماهية الحركة حاصلة في كل واحد واحد من الامر المتقضي والامر المتحصل باقية معهما لان الحركة لا تنقسم الا الى اجزاء كل واحد منها حركة وكل واحد من المتقضي والمتحصل جزئي من جزئيات ماهية الحركة فهي محفوظة بكل واحد منهما فلا يلزم من مسبوقية المتحصل بالمتقضي الا مسبوقية فرد من ماهية الحركة بفرد اخر منها لا مسبوقية الماهية بغيرها من الماهيات وهكذا الحال اذا قسم ذلك المتقضي الى جزئين يتقدم احدهما على الاخر فان كل واحد من هذين الجزئين ايضا جزئي لماهية الحركة الموجودة فيه وثانيهما ان كل جزئي من جزئيات الحركة لما كان حادثا كان مسبوقا بعدم ازلي فيجتمع عدمات تلك الجزئيات في الازل فلا يوجد ماهية الحركة في الازل والا لوجد في ضمن جزئي من جزئياتها فيجتمع وجود ذلك الجزئي وعدمه معا في الازل وانه محال ودفع ذلك بان الازل ليس وقتا محدودا او زمانا مخصوصا اجتمع فيه عدمات الحركات كلها حتى لو وجد فيه شيء منها جامع عدمه فيلزم اجتماع النقيضين بل معنى كونها ازلية ان تلك العدمات لا بداية لها ولا ترتب بينها بخلاف وجوداتها فان لها بداية وترتبا فليس يفرض شيء من اجزاء الاول الا وينقطع شيء من تلك العدمات التي لا بداية لها بوجود من تلك الوجودات وليس لاجزاء الازل انقطاع في جانب الماضي فاذا وجد في كل جزء منها حركة وانقطع فيه عدمها لم يكن هناك محذور الا ان الوهم قاصر عن ادراك الازل فيحسبه وقتا معينا اجتمع فيه وجود الحركة مع عدمها وتارة بابطال السند المساوي اعني تعاقب الافراد الغير المتناهية للحركة وذلك بعين ما سيذكره في المتن من الدلالة على تناهي جزئيات الحركة والسكون اقول ان ما سلمه المعترض من حدوث كل جزئي من جزئيات الحركة كاف للمستدل ههنا ولا حاجة له الى الاستدلال على حدوث ماهيتها فانه سيقيم الدلالة على ان جزئياتها متناهية وبهاتين المقدمتين يثبت ما ادعاه من حدوث الاجسام على ما سيظهر مع انه يثبت حدوث للماهية ايضا بعد ثبوت تينك المقدمتين لان الامور المتناهية اذا كان كل واحد منها حادثا كان

قوله واجيب عنه تارة اي واجيب اولا باقامة البرهان على امتناع ان يكون ماهية الحركة ازلية وذلك من وجهين احدهما ان الازلية تنافي المسبوقية من لوازم ماهية الحركة وحقيقتها لكونها عبارة عن التغير من حال الى حال ومنافي اللازم منافي الملزوم وثانيهما ان ماهية الحركة لو كانت قديمة موجودة في الازل لزم ان يكون شيء من جزئياتها ازليا اذ لا تحقق للكلي الا في ضمن الجزئي واللازم باطل بالاتفاق شرح مقاصد

قوله احدهما ان ماهية الحركة اي المركب من امر متقضي ومن امر متحصل يرجع الى الشيء ضما لا الى الواحد عنها فيلزم ان يكون لكل شخص منها حادثا التركيب هويته من المتقضي والمتحصل فيكون ذاته المشخصة متعلقة بالمسبوقية من المتقضي الذي هو جزؤه دون الماهية لكن قوله لم يدل دليل على ان ذلك النوع مسبوق بالعدم مدفوع بان الماهية النوعية التي هي الانتقال او الكون الثاني في مكان فلا بد ان يكون مسبوقيتها بالغير اذ ربما ينافيه هذا الدفع بانه لم لا يجوز ان يكون الانتقال مسبوقا لو ضع حاصل في وضع سابق وهكذا الى ما لا نهاية فيكون ماهية الانتقال في كل فرد من افراده مسبوقة بشيء حاصل في فرد اخر منها الى لا نهاية وكذا الحال في الكون الثاني فانه يجوز ان يكون مسبوقا بكون اخر هو ايضا ثان وبتعاقب افراده الى ما لا نهاية لها فيكون ماهية الكون الثاني في كل فرد من افرادها مسبوقة بغيرها من الافراد سيد قدس سره

في بيان معنى الأزل

مجموعها ايضا حادثا واذا كان مجموع جزئيات مهية حادثة كانت المهية ايضا حادثة ثانيها طريق التطبيق وقد عرفتها في ابطال التسلسل وتقريرها هيهنا ان يقول لو كانت حركة ازلية كان لنا ان نفرض من جزء معين منها كدورة معينة مثلا الى ما لا بداية له جملة واحدة ويفرض ايضا من جزء معين قبلها بمقدار متناه كعشر دورات مثلا جملة اخرى ثم نطبق الجملتين ونسوق الكلام الى اخره بتمامه وقد عرفت ان برهان التطبيق انما يدل على امتناع لا تناهي الامور الموجودة معا ثالثها طريق التضايف وتقريرها ان الحركة يجب تالفها من اجزاء بعضها سابقة وبعضها مسبوقة ولنجعلها دورات مثلا فلو كانت حركة ازلية كانت تلك الدورات غير متناهية وامكن لنا ان ناخذ من دورة معينة الى ما لا بداية له جملة فنقول تلك الدورة التي هي الجزء الاخير في هذه السلسلة التي لا تتناهى موصوفة بالمسبوقية وليست موصوفة بالسابقية وكل واحد من اجزائها الاخر موصوف بالمسبوقية والسابقية معا اذ لو وجد فيها سابق غير موصوف بالمسبوقية لانقطعت السلسلة به فكل سابق مسبوق من غير عكس كلي كالجزء الاخير المذكور فيكون عدد المسبوقية ازيد من عدد السابقية بواحدة وانه محال لانهما متضايفان حقيقيان يجب تكافؤهما في الوجود وتساويهما في العدد وان يكون بازاء كل واحد من احدهما واحد من الاخر واما السكون فلانه لو كان قديما لامتنع زواله واللازم باطل اما الملازمة فلانه وجودي وكل وجودي قديم يمتنع زواله على ما مر لانه ان كان واجبا لذاته فظا امتناع عدمه وان كان ممكنا كان مستندا الى الواجب بالذات دفعا للتسلسل ولا يكون ذلك الواجب مختارا لما مر من ان القديم لا يستند الى المختار بل يكون موجبا فان لم يتوقف تاثيره في ذلك القديم على شرط اصلا بل كان ذاته كافيا في ايجابه لزم من عدمه عدم الواجب لانه يلزم ذاته من حيث هي هي وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فيكون عدمه محالا وان توقف تاثيره فيه على شرط فلا يكون ذلك الشرط حادثا والا لكان القديم المشروط به اولى بالحدوث بل يكون ذلك الشرط ايضا قديما ويعود الكلام فيه وفي صدوره عن الواجب هل هو بشرط او بغير شرط ويلزم الانتهاء الى ما يجب صدوره عن الواجب بلا شرط دفعا للتسلسل في الامور المترتبة الموجودة معا فلو عدم هذا الصادر المنتهى اليه عدم الواجب هف واذا امتنع عدم هذا الشرط مع امتناع عدم الواجب امتنع عدم مشروطه ايضا وهكذا الى القديم الذي كلامنا فيه وهو المط واما بطلان اللازم فبالاتفاق والدليل اما الاتفاق فلان الاجسام عند الحكماء منحصرة في الفلكيات وحركتها واجبة عندهم وفي العنصريات وحركتها جايزة فلا شيء من الاجسام يمتنع عليها الحركة واما الدليل فنقول الاجسام اما بسيطة فيجوز على كل جزء من البسيط ما يصح على الجزء الاخر فيصح ان يماس بيساره ما يماس بيمينه وبالعكس وما ذلك الا بالحركة واما مركبة من البسائط فيصح على بسائطها الحركة كما ذكرنا ويلزم منها صحة الحركة على المركب ولو في الوضع واعترض عليه بوجوه احدها انا لا نم ان السكون امر وجودي بل هو عدم الحركة عما من شانه ان يكون متحركا فاذا كان ثابتا للجسم ازلا جاز زواله لان الامور العدمية الازلية يجوز زوالها كاعدام الحوادث اليومية واجب

عن ذلك بان الكون اعني حصول الجسم في الحيز امر محسوس فيكون موجودا وهو تمام ماهية الحركة والسكون

وامتيازهما بالعوارض الخارجية فيكون السكون موجودا كالحركة وقد يقتصر عند تغيير الدليل فيقال لو

وجد جسم قديم لزم احد الامرين اما ان يكون له كون قديم واما ان يكون هناك قبل كل كون كون لا الى

نهاية واللازم بقسميه باطل اما الملازمة فلان الجسم لا بد له من كون فان وجد له كون غير مسبوق باخر

يلزم الاول لئلا يلزم خلو ذلك الجسم عن الكون والا لزم الثاني وهو ظ واما بطلان القسم الاول فيما

بيّنا به حدوث السكون واما بطلان القسم الثاني فبطريق التطبيق والتضايف ثانيهما انا لا نم ان القديم

لا يستند الى المختار وقد مر الكلام عليه ثالثها انا لا نم ان الشرط الذي يتوقف عليه السكون القديم

يجب ان يكون قديما حتى يعود الكلام فيه وفي صدوره عن الواجب لم لا يجوز ان يكون عدما ازليا

كعدم حادث مثلا فاذا وجد ذلك الحادث زال السكون لزوال شرطه لا لزوال الواجب حتى يحكم

بامتناعه فان قيل هذا العدم الازلي لكونه ممكنا لا بد ان يستند الى عدم واجب اعني عدم الممتنع اما ابتداء

او بواسطة ازلية كما ان الوجود الممكن الازلي لا بد ان يستند الى وجود واجب اما ابتداء واما بواسطة

ازلية دفعا للتسلسل فيكون زواله مستلزما لزوال الواجب اعني العدم الواجب الذي انتهى اليه

استناده فالمحذور لازم لم يندفع قلنا العدمات الازلية الممكنة جاز ان يستند كل واحد منها الى

عدم ازلي اخر ممكن من غير ان ينتهي الى عدم واجب بل ترتب العدمات الممكنة ترتبا ذاتيا الى ما لا نهاية

له وليس ذلك التسلسل محالا واما تناهي جزئياتهما اي جزئيات الحركة والسكون فلان وجود ما لا يتناهى

مح للتطبيق على ما مر في مبحث ابطال التسلسل اقول قد حققت في ذلك المبحث ان وجود ما لا يتناهى مطلقا

ليس بمح انما المح ان يكون ما لا يتناهى موجودا معا فجزئيات الحركات يمكن ان تكون غير متناهية و

جزئيات السكون ايضا اذا لم يجتمع في الوجود ولو وصف كل حادث بالاضافتين المتقابلتين يجب

زيادة المتصف باحديهما من حيث هو كذلك على المتصف بالاخرى فينقطع الناقص والزائد ايضا دليل

اخر تقريره ان كل حادث فهو موصوف بالاضافتين المتقابلتين اي بكونه سابقا على ما بعده وبكونه

لاحقا لما قبله والاعتباران مختلفان وان كانا في ذات واحدة واذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدئة

من الان مرتين احديهما من حيث كل واحد منها سابق والاخرى من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق

واللواحق المتباينان بالاعتبار متطابقين في الوجود ويجب زيادة المتصف باحديهما من حيث هو

متصف بها على المتصف بالاخرى اي يجب ان يكون السوابق اكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع

النزاع فيه بواحدة وذلك لان المتضايفين الحقيقيين يجب تساويهما في العدد والحادث اليومي مسبوق

محض فلا بد ان يكون في الحوادث الماضية سابق محض والا لزاد عدد المسبوق بواحدة فاذن اللواحق

متناهية في الماضي لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق الزائدة عليها بعدد متناه

اعني بواحدة متناهية ايضا فيلزم ان يتناهى ما فرض انه غير متناه هف وهذا الدليل راجع الى التطبيق

في الحقيقة مع قلة مؤنة في تحصيل جملتين كانهما حاصلتان في الخارج بلا عمل منا وقد مر مثل ذلك

مبحث ابطال التسـ من ان كل واحد من السلسلة علة باعتبار ومعلول باعتبار فكانتها جملتان متطابقتان في
الخارج احديهما بحسب العلية والاخرى بحسب المعلولية والضرورة قضت بحدوث ما لا ينفك عن حوادث
متناهية لان تلك الحوادث المتناهية المتعاقبة لها اول قطعا والذي لا ينفك عن تلك الحوادث لا يوجد
قبل ذلك الاول والا لكان منفكا عنها باسرها واذا لم يوجد قبله كان حادثا مثله فالاجسام حادثة ولما استحال
قيام الاعراض الا بها وذلك بناء على ان المجردات لم يثبت عنده فالاعراض القائمة بها ايضا غير ثابتة عنده
فينحصر الاعراض عنده في الجسمانية ولما ثبت ان معروضاتها اعني الاجسام حادثة ثبت حدوثها اي الاعراض
باسرها ولما بين حدوث الاجسام واعراضها اراد ان يشير الى اجوبة دلائل القائلين بقدمها تقريره الدليل الاول
منها ان الاجسام لو كانت حادثة لتوقف حدوثها على امر حادث مختص بوقت حدوثها اذ لو لم يتوقف عليه
لزم الترجيح بلا مرجح لان اختصاص حدوثها بذلك الوقت دون ما عداه من الاوقات مع تساوي نسبتها الى
جميع تلك الاوقات تخصيص بلا مخصص والكلام في ذلك الامر الحادث واختصاصه بوقت معين كما في الحادث
الاول ويلزم التسـ هف والجواب ان حدوثها لا يتوقف على امر حادث مختص بوقت حدوثها بل جميع ما لا بد
منه في حدوثها حاصل في الازل واختص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله اي اختصاص حدوث الاجسام
بوقت الحدوث دون ما عداه من الاوقات انما هو لاجل ان لا وقت قبل ذلك الوقت فلا يلزم الترجيح من غير
مرجح فان الاوقات التي يطلب فيها الترجيح هناك معدومة اذ الزمان هناك موهوم ولا وجود له الا مع اول
وجود العالم ولا تمايز بين اجزائه الوهمية الا بمجرد التوهم فطلب الترجيح في تلك الاجزاء لوقوع الاثر من احكام
الوهمية في الامور الفرضية الصرفة وانها غير مقبولة اصلا اقول هذا الكلام على تقدير تمامه انما يدل على ان
لا يطلب وجه الترجيح فيما بين الاوقات بان يقال لم اختص الحوادث بهذا الوقت دون ما عداه من الاوقات
لا على ان لا يطلب فيما بين وجود تلك الحوادث وعدمها بان يقال لم رجح في ذلك الوقت وجودها على عدمها
حتى حدثت وايضا في الاوقات التي قبل وقت الحدوث اذ لا زمان هناك لا في الاوقات التي بعد فاختصاص
الحدوث بهذا الوقت دون ما عداه من الاوقات التي بعده ترجيح بلا مرجح واجاب بعضهم بان اختصاص
الحدوث بذلك الوقت دون ما عداه لاجل تعلق الارادة القديمة فلم يلزم احد المحذورين لا التوقف
على امر اخر مخصص ولا الترجيح بلا مرجح فان تعلق الارادة هو المخصص والمرجح واورد عليه ان ذلك التعلق
اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما وجب ان يكون المتعلق به الذي يكفي في وجوده هذا التعلق ايضا
قديما اذ لو اختص بوقت دون اخر لزم الترجيح بلا مرجح لان الترجيح الحاصل من ذلك التعلق يعم الاوقات باسرها
لا يقال لعل الارادة القديمة تعلقت في الازل بوجوده في وقت معين فاذا حضر ذلك الوقت وجد بذلك
التعلق القديم من غير احتياج الى امر حادث لانا نقول فح يتوقف وجوده على حضور ذلك الوقت الذي هو
حادث فننقل الكلام اليه وان كان تعلق الارادة القديمة حادثا نقلنا الكلام اليه وان كان حدوثه بتعلق اخر
حادث وهكذا تسلسلت التعلقات الى ما لا يتناهى فاما ان يلتزموا هذا التسـ في مقام المنع مع كونه
خلاف مذهبهم واما ان يقولوا ان التعلق امر اعتباري فلا يحتاج حدوثه الى تاثير الاثر لبديهة تشهد

بان

بان كل حادث وجوديا كان او عدميا يحتاج الى امر يختص بوقت حدوثه قيل لو صح دليلهم هذا للزم ان يكون الحادث اليومي قديما لجريان الدليل بعينه فيه لابتناء الحادث اليومي مستند الى الحوادث الفلكية من الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية وكل منها مسبوق باخر لا الى نهاية ومثل هذا التسلسل في الامور المرتبة المجتمعة لانا نقول اذا سلم جواز التسلسل في الحوادث المتعاقبة فلم لا يجوز ان يكون حدوث الاجسام مشروطا بشرط مسبوق باخر لا الى نهاية فيكون حدوث العالم الجسماني عن المبدأ القديم بسبب الحوادث المتعاقبة كما في الحوادث اليومية فان قيل تلك الشروط المتعاقبة انما يتصور فيما له مادة يتزايد استعدادها بتوارد تلك الشروط عليها لقبول الحادث المشروط بتلك الشروط حتى اذا كمل الاستعداد فاض عليها من المبدأ القديم ما هي مستعدة له وما سوى العالم الجسماني ليس له مادة حتى يتصور توارد الشروط المعتبرة في حدوث العالم عليها قلنا لا نسلم ان الشروط والحوادث المتعاقبة انما يتصور في الماديات اذ قد تكون تصورات متعاقبة لامر مجرد عن المادة وتوابعها كل سابق منها شرط للاحق الى ان ينتهي الى ما هو شرط لحدوث العالم الجسماني تقرير الدليل الثاني ان موجد الاجسام لا يجوز ان يكون مختارا لان المختار الذي يصح منه الفعل والترك انما يفعل بقصد وميلان فلا يختار ايجاد شيء ولا يميل اليه الا اذا كان هناك ما يترجح به الايجاد على تركه بالقياس اليه فيكون الايجاد اولى به من تركه فكان الايجاد محصلا لتلك الاولوية ومستكملا بها وكان بدون ذلك الايجاد ناقصا في ذاته وهذا باطل فوجب ان يكون المبدأ المؤثر في الاجسام موجبا واثر الموجب القديم يجب ان يكون قديما قيل يتجه عليه ان يقال ان اثر الموجب القديم انما يكون قديما اذا اصدر عنه بلا واسطة او بواسطة قديمة ايضا واما اذا اصدر عنه بتوسط حوادث متسابقة الى غير النهاية فلا كالحوادث اليومية على راي الحكماء الا ان فيه التزام التسلسل في الحوادث الذي يخالف راي المتكلم والجواب انا لا نسلم ان المختار لا يوجد شيئا الا اذا كان هناك ما يترجح به الايجاد على تركه بل المختار يرجح احد مقدوريه على الاخر لا لامر عند بعضهم فان الاشاعرة ومن اقتفى سيرتهم جوزوا ترجيح الفاعل احد مقدوريه بلا مرجح يدعوه اليه ولذلك امكنهم القول بان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض مع كونه فاعلا بالقصد والاختيار وتمسكوا في هذا التجويز بقدحي العطشان ورغيفي الجائع وطريقي الهارب من السبع مع المساواة في جميع الجهات التي يتصور بها الترجيح وفرقوا بين الترجيح بلا مرجح وبين الترجح من غير مرجح قالوا ترجح احد المتساويين من طرفي الممكن بلا سبب مرجح من خارج ضروري البطلان كيف لا ولو جوزناه ينسد باب اثبات الصانع واما الترجيح من غير مرجح اي من غير داع لا من غير ذات متصف بالترجيح فليس كذلك بل المؤثر اذا كان مختارا فهو يرجح بارادته اي مقدور شاء واعترض عليهم بان المختار وان رجح احد مقدوريه بارادته لكن اذا كان ارادته لاحدهما مساوية لارادته للاخر بالنظر الى ذاته توجه ان يقال كيف اتصف باحدى الارادتين دون الاخرى فان استند ترجيح احدى هذه الارادة الى ارادة اخرى نقلنا الكلام اليها ولزم التسلسل

بعد المعروضين من دون مرجح يرجح تعلقها به دون الاخر على تقدير صحة لا يفيده في دفع الاشكال لان ذلك الارادة وتعلقها ان كانا قديمين لزم قدم المعلول لعدم جواز تخلف المعلول عن علته بلا مرجح في تخصيص الامر وان كانا حادثين عند حدوث المعلول ينقل الكلام الى علة حدوثها ويتسلسل ولكن انه لا يتحقق في صدور الحادث عن القديم عن الزام التسلسل على سبيل التعاقب وان براهين ابطال التسلسل لا تنهض

بالعرض في وجود مجازي ولو سلم فلعدم تلك الحوادث تعلقات بالارادات فلا يلزم ذات قديمة غيره تعالى ولكن في ان يقال التعاقب النوعي بالقدم والحدوث انما هو باعتبار الوجود والنوع لا يوجد في الخارج انما يوجد الاشخاص في المعروض ان جميع الموجودات حادثة فلا يلزم موجود قديم غيره تعالى وباتى ان النوع قديم فكلام مجازي معناه ان قبل كل شخص شخصا الى نهاية ونوع تجويز تلك الاحتمالات كلا او بعضا لا حاجة في دفع الاشكال الى التشبث بالفرق بين العلة الموجبة والمختار بان علية المعلول عن الاولى لم يجز

فى الارادات وان لم يستند الى شيء فقد ترجح احد المتساويين على الاخر بلا سبب وان قيل الارادة واحدة لكن تعدد تعلقها بحسب المرادات لزم الكلام فى التعلقات واما المعتزلة ومن يحذو حذوهم فادعوا ان الفعل الخالى عن الغرض عبث والله سبحانه وتعالى منزه عنه ورجوع الغرض اليه تعالى ممتنع لتعاليه عن المنافع و المضار فيكون راجعا الى المخلوقات ورعاية لمصالح العباد والاحسان اليهم واما الحكماء فقد زعموا ان البديهة تشهد بان الفاعل المختار بذلك المعنى الذى ذكرناه لا يتصور منه فعل الا لغرض فيكون مستكملا به ناقصا فى حد ذاته فلذلك نفوا الاختيار بهذا المعنى عنه تعالى وانما قلنا نفوا عنه الاختيار بهذا المعنى لان الاختيار بمعنى كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ثابت له اتفاقا تقرير الدليل الثالث ان الاجسام مركبة من المادة والصورة والمادة قديمة والا افتقرت الى مادة اخرى لما ثبت من ان كل حادث له مادة وتسلسلت المواد ويلزم من قدم المادة قدم الصورة لما ثبت من انها لا تخلو عن الصورة فيلزم قدم الجسم والجواب ان الجسم بسيط كما هو عند الحس والمادة منتفية ولئن سلمنا تركبه من المادة والصورة فلا نسلم ان المادة قديمة وما استدلوا به عليه فقد منعنا مقدماته ولا نسلم ايضا انها لا تخلو عن الصورة ولم يتم دليله تقرير الدليل الرابع ان الزمان قديم والا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجامع فيها السابق مع المسبوق وهو السبق الزمانى فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما هف واذا كان الزمان قديما كان الحركة التى هى مقدارها ايضا قديمة فكذا الجسم الذى هو محل الحركة والجواب انا لا نسلم ان الزمان موجود حتى يلزم ان يكون حادثا او قديما بل هو امر موهوم كما هو مذهبنا ولو سلم فتلك القبلية لا تستدعى زمانا فان اجزاء الزمان يتقدم بعضها على بعض بتلك القبلية وليس متقدما بالزمان وقد مر تحقيقه فى مبحث السبق واقسامه

الفصل الرابع

فى الجواهر المجردة اى المفارقة عن المادة وقد سبق انها قسمان نفس وعقل اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه وما بقى من انه لو وجد شارك البارى تعالى فى التجرد ولزم تركب ذات البارى من الامر المشترك وما به يمتاز عنه وهو مح ففساده ظ لان المشاركة فى العوارض سيما فى السلوب والاضافات لا تقتضى التركيب فى الذات واد لة وجوده مدخولة كقولهم استدل الحكماء على وجود العقل بوجوه اربعة مزيفة بيان الاول منها ان الممكن منحصر فى العرض والجواهر الخمسة اعنى الجسم والهيولى والصورة والنفس والعقل واول ما يصدر عن البارى تعالى لا يمكن ان يكون عرضا ولا ان يكون احد الجواهر سوى العقل فلو لم يكن العقل موجودا لم يوجد اول صادر عنه تعالى هف اما ان الجسم لا يمكن ان يكون هو اول ما يصدر عنه تعالى لانه مركب من الهيولى والصورة فلو صدر عنه تعالى لزم ان يصدر اثنان عنه والواحد لا يصدر عنه الا واحد وان ذات البارى تعالى واحد من جميع الجهات لا تكثر فيه اصلا لا فى ذاته ولا فى صفاته فانها عين ذاته واما ان الصورة والنفس لا يمكن ان يكون احدهما هى الصادر الاول فلان كل واحد منهما يتوقف فى تاثيرها على المادة اما الصورة فلان تاثيرها موقوف على تشخصها وهو موقوف على المادة واما النفس فلانها انما تؤثر بالات جسمانية فلو كان المعلول الاول هو احدهما لكانت سابقة فى تاثيرها على المادة لان المادة على ذلك التقدير تكون معلولة لها اما ابتداء او بوسائط لامتناع استنادها الى

البحث فى الجواهر المجردة وبيان اقسامها

الباری تعـ والا لزم تعدد اثاره ولا يجوز ان تكون سابقة فی تاثيرها علی المادة اذ لا سبق لمشروط فی تاثيره بما فرض لاحقا علی ذلك اللاحق والی هذا اشار بقوله ولا سبق لمشروط باللاحق فی تاثيره ای لا سبق لمشروط وهو الصورة او النفس فی تاثيره بما فرض لاحقا اعنی المادة علی ذلك الامر الذی فرض لاحقا واما ان العرض لا يجوز ان يكون هو المعلول الاول فلانه مشروط فی وجوده بالموضوع فلو كان هو المعلول الاول لزم ان يكون سابقا عليه لان العرض حـ يكون علة لموضوعه كما مر ولا يجوز ان يكون المشروط فی وجوده بامر سابقا علی ذلك الامر والی هذا اشار بقوله او وجوده ای لا سبق لمشروط وهو العرض فی وجوده بما فرض لاحقا اعنی الموضوع عليه واما ان المادة لا يجوز ان يكون هی المعلول الاول فلانها لا تصلح للتاثير فانها هی القابلة فقط فلو كانت هی المعلول الاول لما انتفت عنه صلاحية التاثير والی هذا اشار بقوله والا لما انتفت صلاحية التاثير عنه ای كقولهم والا لما انتفت صلاحية التاثير عنه فی اثبات ان المعلول الاول لا يجوز ان يكون هو المادة وتذكير الضمير فی عنه باعتبار تاويل المادة بالمحل وجد فی بعض النسخ بدل قوله والا لما انتفت قوله ولا لما انتفت وهو حـ يكون عطفا علی قوله لمشروط ای المادة لو كانت هی المعلول الاول لزم ان تكون سابقة علی ما عداها لان ما سواها من المعلولات يجب ان يستند اليها ابتداء او بوسائط و لا سبق لما انتفت صلاحية التاثير عنه فلا تكون هی سابقة عليها اقول وتلخيص هذا الدليل ان اول الصادر عنه تعـ واحد مستقل بالوجود والتاثير وغير العقل لا يكون كذلك لانتفاء الوحدة فی الجسم والتاثير فی الهيولی والاستقلال به فی الصورة والنفس والوجود فی العرض لان المؤثر مختار اشارة الی تزييف الدليل المذكور و ذلك لا نا لا نم ان الباری تعـ واحد من جميع الجهات بل هو مختار يتعدد ارادته او تعلقاتها او هو موجب لحيثيات متعددة كالوجود المطلق العارض لوجود الخاص وكالسلوب وهذه الحيثيات وان كانت امورا اعتبارية لا عينية يجوز ان يكون شروطا التاثيره فيتعدد اثاره كما جوزتم تعدد اثار المعلول الاول بحسب جهاته الاعتبارية علی ما مر ولو سلم انه واحد من جميع الجهات فلا نم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد تكلمنا عليه فيما سبق ولو سلم فلا نم ان الجسم مركب من الهيولی والصورة وقد مر ابطاله فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو الجسم ولو سلم فلا نم ان الصورة فی تشخصها محتاجة الی الهيولی فلم لا يجوز ان يكون هی المعلول الاول ولو سلم فلا نم ان الهيولی فی تشخصها او وجودها محتاجة الی الصورة فلم لا يجوز ان يكون هی المعلول الاول وما قلتم فی ابطاله من انها لا تصلح للتاثير نعم لا يقال ان الصادر الاول يجب ان يكون علة لجميع ما عداه اما بواسطة واما بغير واسطة فيلزم ان يكون الهيولی علی ذلك التقدير علة مؤثرة فی مقبولها ويمتنع ان يكون الشیء الواحد بالنسبة الی الواحد قابلا وفاعلا معا لانا نقول هذا الامتناع مم وقد تكلمنا علی دليله كما مر ولو سلم فانما هو اذا كان القبول والفعل من جهة واحدة لم لا يجوز ان يكون المادة قابلة له بذاتها وفاعلة له بواسطة امر اخر ولو سلم فلا نم ان اول ما يصدر عن الواجب يلزم ان يكون احد الامور المذكورة لم لا يجوز ان يكون صفة من صفات الواجب ويمنع كون الصفة عين الذات ولو سلم ان الصفة عين الذات فلم لا يجوز ان يكون هناك جوهر ليس بجسم مركب من جزئين ليسا كجزئی الجسم اعنی الهيولی والصورة وحـ جاز ان يكون الصادر الاول

٢١٤

هو احد هذين الجزئين لهذا الجوهر من غير لزوم محذور فان قيل هذا الجوهر المركب لا يجوز ان يكون متحيزا لان المتحيز بالذات المالي للمكان هو الجوهر الممتد في الجهات اعني الصورة الجسمية ويتبعها في ذلك محلها وما يحل في محلها فيكون مجردا الخالي عن المكان ولا يجوز ان يكون نفسا لان جزء النفس لا يستقل بالتاثير والا لاستقلت به بل يكون عقلا فهو المطلوب هيهنا وكونه مركبا لا يقدح فيه قلنا لا نم ان جزء النفس لو استقل في التاثير لزم استقلال النفس به لان استقلال الجزء لا يستلزم استقلال الكل لجواز ان يحتاج الجزء الاخر في التاثير الى امر خارج ويلزم من احتياجه احتياج الكل ولو سلم فلا نم ان النفس لا تؤثر الا بالة جسمانية بل قد تؤثر بذاتها وبعض خوارق العادات كالمعجزات والكرامة والسحر من هذا القبيل على ما صرح به فان قيل فتكون غنية عن المادة في الذات والفعل ولا نعني بالعقل الا هذا قلنا العقل هو الجوهر المستغني عن المادة في ذاته وفي جميع افعاله والمحتاج الى المادة في بعض افعاله لا يكون عقلا بل نفسا فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو النفس ويكون ايجادها في اول المرتبة بدون الالة ولو سلم فلا نم ان المعلول الاول يجب ان يكون موجدا لجواز ان يكون واسطة في ... يجوز ان يكون اول ما يصدر نفسا او صورة ثم يصدر بواسطته الكل او الهيولى وقولهم استدارة الحركة توجب الارادة المستلزمة للتشبه بالكامل دليل اخر على اثبات العقول تقريره ان الاجرام السماوية ليس بعض اجزائها التي تفرض اولى بما هو عليه الوضع من بعض بحسب طبايعها لان الطبايع التي للاجزاء المفروضة متحدة فلا تقتضي امورا مختلفة فلا يكون شيء من الاوضاع واجبا لشيء من طبايع الاجزاء المفروضة فالنقلة عنه جايزة وتلك النقلة لا يتصور الا بالميل لما سنعرف فيجوز ان يكون في طباعها ميل ولما لم يكن عليها سوى الحركة المستديرة لم يكن في طباعها الا الميل المستدير ولما امكن ان يكون لها ميل مستدير وجب ان يكون لها مبداه فيها اذ امكان الميل يستلزم امكان التحريك القسري وقد ثبت عندهم ان ما يقبل تحريكا قسريا فلا بد فيه من مبدء ميل طباعي ومع وجود مبدء ميل المستدير في الجرم البسيط يمتنع ان يكون فيه عائق عن ذلك الميل بحسب الطبع لان الطبيعة البسيطة الواحدة لا يتصور كونها مقتضية بذاتها لشيء ولما يعوقها عنه ايضا والعائق الخارج ايضا ممتنع اذ لا عائق عن الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم او مركب من المستقيم والمستدير يمتنع وجوده في الاجرام الفلكية وذلك لان ما لا ميل فيه اصلا وما فيه ميل بالاستدارة فقط لا يمنعان الحركة المستديرة ولما وجد فيه مبدء الميل وعدم العائق فالميل موجود بالفعل فالاجرام السماوية متحركة بالاستدارة ثم ان تلك الحركة ارادية لانا قد بينا ان في الفلك ميلا طباعيا محركه فلا يكون حركته قسرية مستندة الى امر خارج عنه فهي اما ارادية او طبيعية ولا يجوز ان تكون طبيعية لان الفلك بحركته المستديرة يطلب وضعا ثم يتركه فطلب وضع وتركه لا يتصور بدون الارادة فان طلب شيء وتركه لا يكون الا باختلاف الاغراض وذلك لا يتم الا بشعور وارادة واما الطبع بلا ارادة فلا يجوز ان يكون طالبا لشيء وتاركا له وان كان في وقتين لانه لم لا يجوز ان يكون المطلوب بالطبع نفس الحركة فيكون الحركة دائما مطلوبة غير متروكة لانا نقول الحركة لذاتها تقتضي التادي الى الغير فيكون المطلوب بها ذلك الغير فتعين ان تكون ارادية فثبت ان استدارة حركة الاجرام السماوية توجب ارادة المتحرك وارادته لتشكل التشبه بالكامل اي الذات التي كل ما لها حاصل بالفعل لان الارادة تقتضي ان يكون المراد مطلوبا ممكن الحصول لان طلب المح

ح وهو اما محسوس او معقول لاسبيل الى الاول لان طلب المحسوس اما ان يكون للجذب وللدفع وجذب الملائم شهوة ودفع المنافر غضب وهما على الفلك محالان لانهما مختصان بالجسم الذى ينفعل ويتغير من حالة ملائمة الى حالة غير ملائمة وبالعكس والاجرام السماوية التى لا تخرق ولا تلتئم ولا يتكون ولا يفسد ولا ينمو ولا يذبل ولا يتخلخل ولا يتكاثف ولا يستحيل وبالجملة لا يتغير عن حالة الى الاخرى الا فى اوضاعها التى لا يتصور كون بعضها ملائما وبعضها غير ملائم فتعين الثانى وهو ان يكون المط معقولا فالطالب اما ان يريد نيل ذاته او نيل صفاته او نيل تشبه احديهما والا لما كان له تعلق بالمط وعلى التقديرين الاول والثانى يلزم انقطاع الحركة لان الذات والصفة اما ان ينال فى الجملة فيلزم انقطاع الحركة لامتناع طلب الحاصل واما ان لا ينال اصلا فلا بد من الياس عن حصول ما هذا شانه فيلزم الانقطاع لكن انقطاع الحركة مح لانها حافظة للزمان الذى يمتنع عليه العدم مطلقا اى سابقا على وجوده او طاريا عليه والى هذا اشار بقوله اذ طلب الحاصل فعلا او قوة يوجب الانقطاع وغير الممكن مح اى طلب غير الممكن مح واراد بالحاصل بالفعل ما ينال فى الجملة وبالحاصل بالقوة ما ينال اصلا سماه حاصلا بالقوة لكونه ممكن الحصول فتعين الثالث وهو ان يكون الطلب لنيل تشبه بالمط ولا يجوز ان يكون تشبها مستقرا والا يلزم انقطاع او طلب الحاصل تشبها غير مستقر اى تشبها بعد تشبه بحيث ينقضى تشبه ويحصل اخر ويجب ان يحفظ ذلك بتعاقب الافراد لا الى نهاية والا يلزم الانقطاع فثبت ان للمحصول مشابهات غير متناهية يحصل بالتدريج فى اوقات غير متناهية لئلا يلزم انقطاع الحركة فيكون المط موجودا متصفا بالفعل بكمالات غير متناهية فيتحرك الفلك فيستخرج بحركته الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل له بكل وضع تشبه بالمط الذى هو بالفعل من كل الوجوه ولم يزل يزول وضع ويحصل اخر فيزول تشبه ويحصل اخر ويتحفظ كل منهما بتعاقب الافراد ولا يجوز ان يكون ذلك هو الواجب والا لم يختلف الحركات فتعين ان يكون عقلا ويثبت بذلك تعدد العقول وهذه الحجة مدخولة لتوقفه على دوام ما اوجبنا انقطاعه اى هذا الدليل موقوف على دوام الحركة التى اوجبنا انقطاعها حيث بينا حدوثها وايضا موقوف على حصر اقسام الطلب فيما ذكروه وهو مم فانا لا نم ان طلب المحسوس لا يكون الا للجذب او للدفع لم لا يجوز ان يكون بمعرفته او التشبه به او غير ذلك مع المنازعة فى امتناع طلب المح اى لا نم ان طلب المح مح وايضا لا نم ان طبايع الاجزاء المفروضة للفلك لا يقتضى امورا مختلفة فان بعض الاجزاء يقتضى ان يكون بقرب القطبين وبعضها يقتضى ان يكون بقرب المنطقة اذ لو لم يستند ذلك الى طبايعها لكان ذلك ترجيحا بلا مرجح وما يقال من ان ذلك الامر يعود الى الفاعل مدفوع لان نسبة الفاعل الى الجميع سواء وعلى هذا الاصل يبتنى كثير من قواعدهم ولو سلم فلا نم ان عدم وجوب الوضع لطبايع الاجزاء المفروضة للفلك يستلزم جواز النقلة عنه لجواز ان يلحق جرم الفلك صورة منوعة مقتضية لوضع معين لا يفارقه اصلا فان قلت لا يقدح ذلك فى صحة ما ادعيناه لان الاجزاء بالنظر الى طباعها لا تكون مقتضية لذلك الوضع فيجوز عليها الانتقال عنه قلت يكون تلك الصورة المذكورة امرا عائقا خارجا عن طبايع الاجزاء فيبطل بناء على هذا الاحتمال حصر العائق الخارجى بعد تحقق هذا فى ذى الميل المستقيم والمركب نعم يندفع ما قيل من ان عدم وجوب الوضع لطبايع الاجزاء يستلزم جواز زواله عنها وذلك لا يستلزم جواز الحركة عليها اذ يجوز زواله بحركة غيرها انما اعتبر الوضع بالنسبة اليه لان

قوله لا يجوز ان يكون لمعرفته اه لا يخفى ان طلب المحسوس انما يكون طلبا للمحسوس اذا كان الامر راجعا الى الحس والا فهو طلب للمعقول كمعرفته وطلب المحسوس لامر حسى منحصر فى الجذب والدفع فتدبر ملا عبد الرزاق

قوله اى لا نم ان طلب المح مح هذا المنع انما يتوجه على التقرير

انما يتوجه على التفريع المستفاد من قول المستدل فلا يكون شيء من الاوضاع واجبا لشيء من طبايع الاجزاء المفروضة فالنقلة عنه جايزة حيث فرع قوله فالنقلة عنه جايزة على ما قبله وحاصل قوله فان قلت ان هذا المنع غير مضر لنا لانا لا ندعى بقولنا فالنقلة عنه جايزة انها جايزة فى نفس الامر حتى يرد تجويز ان تقتضيه الصورة النوعية اللاحقة لجرم الفلك وضعا معينا لا يجوز التخلف عنه بل انا ادعينا به انه جايزة بالنظر الى طبايع

هذا المنع ليس على كون طبايع الاجزاء متحدة لانها لما كانت مفروضة لا يمكن كون طبايعها مختلفة بالضرورة بل على كون الطبيعة الواحدة لا يقتضى امورا مختلفة وهو ممنوع

استلزام لجواز الحركة عليها بالنظر الى طباعهما اذ لا استحالة فيه اذ لو لم يجز الحركة عليها بالنظر الى طباعهما لكانت ممتنعة بالنظر اليها وامتناع حركتها بالنظر الى طباعهما عبارة عن اقتضاء طبايعها العدم حركتها اعني سكونها ومعناه وجوب الوضع لطبايع الاجزاء فلو لم يجز الحركة عليها لزم ان يجب الوضع بالنظر الى طبايعها هف وايض فان النصف من الفلك فوق الافق والنصف الاخر منه تحته فلو فرضنا ان ما سوى الفلك من العناصر والمركبات بحالها لا يتغير اصلا فلا شك ان النصف الفوقاني من الفلك لا يقتضي طبيعته الفوقية ولا يابى عن التحتية وكذا النصف التحتاني منه لا يقتضي طبيعته التحتية ولا يابى عن الفوقية والا لزم اختلاف مقتضيات طبيعة واحدة بسيطة فبالنظر الى طبايعها يجوز ان يصير الفوقاني تحتانيا والتحتاني فوقانيا وما ذلك الا بجواز الحركة عليها اذ المفروض ان ما سوى الفلك لا يتبدل عن حالة الى اخرى ولو سلم فلا نم ان الفلكيات لا تقبل الحركة المستقيمة فيبطل ما بنيتم عليه من امتناع العائق الخارجي وامتناع الخرق والالتيام والتخلخل والتكاثف وغير ذلك مما ذكرتم في الدليل ولو سلم فلا نم ان ما يقبل الحركة القسرية لا بد فيه من ميل طباعي ولو سلم فلا نم ان العائق عن الحركة المستديرة لا يكون الا ذا ميل مستقيم او مركب لجواز ان يكون العائق ذا ميل مستدير مساو لها في القوة مخالف لها في الجهة ولو سلم فلا نم انه لما وجد مبدء الميل وعدم العائق لزم وجود الميل بالفعل لجواز ان يتخلف الميل عن وجود المبدء لانتفاء شرطه كعدم الحالة الملائمة مثلا ولو سلم فلا نم انه يلزم من عدم نيل ذات المط او صفته حصول الياس وكلامن يعلم انقطاع الطلب لم لا يجوز ان يدوم الرجاء او يكون المط او صفته امرا غير قار يتحفظ نوعه بتعاقب الافراد كما ذكرتم في الشبه ولو سلم فلا نم ان ذلك المطلوب المتشبه به ليس هو الواجب قولكم والا لم يختلف الحركات في الجهات قلنا يجوز ان يكون ذلك الاختلاف لاختلاف القوابل في النوع او لاختلاف الكمال المتشبه به في الواجب بحسب الاعتبار ولو سلم فلا نم ان المط الموصوف بصفات الكمال الغير المتناهية هو العقل وانما يلزم ذلك لو كان الاتصاف بها على الاجتماع دون التعاقب وقولهم لا علية بين المتضايفين والا امكن الممتنع او علل الاقوى ما [illegible] دليل اخر على اثبات العقل تقريره ان الجسم لا بد له من موجد وموجد الجسم لا يجوز ان يكون جسما والا لكان اما حاويا او محويا لما تقرر عندهم من ان الافلاك والعناصر يحتوي بعضها على بعض لا بسبيل الا الاول لان الحاوي اذا كان علة موجدة للمحوي فلا بد ان يتقدم بوجوده ووجوبه على وجود المحوي ووجوبه كما مر فاذا اعتبر وجود الحاوي في مرتبة لم يكن للمحوي في تلك المرتبة وجود ووجوب ضرورة تاخره بالذات عن وجود ما هو علة له اعني الحاوي بل امكان لا نه لم يجب بعد ثم ان عدم الخلا في داخل الحاوي ووجود المحوي في داخله متلازمان بحيث لا يمكن انفكاك احدهما عن الاخر في نفس الامر ضرورة انه اذا انتفى الخلا في داخله كان مملوا بالمحوي واذا وجد المحوي في داخله انتفى الخلا في داخله بل هما متلازمان في التصور ايضا ضرورة انه اذا تصور عدم الخلا في داخله فقد تصور وجود محوي فيه وبالعكس بل ربما يظن ان عدم الخلا في داخله عين وجود المحوي فيه لشدة تقارن معنييهما وتصادقهما كالتحيز ومثل هذين المتلازمين لا

[Marginal gloss, right:]
لا عبرة لكونهما متلازمين فان مجرد التلازم لا يستلزم ذلك كما يجيء
بل لا بد
خصوصية بين الشيئين
وبين خصوصها فان الحاوي لما
فرض كونه علة للمحوي والحاوي هو الذي
يحدد المشخصه المعين لمكان المحوي في داخله فان
وجد الحاوي وتشخص ففي مرتبة وجوده وتشخصه قد تحدد
للمحوي مكانا وهذا المكان ليس مملوا في مرتبة وجوده المتقدم على
وجود المحوي بل انما يصير مملوا عند تحقق وجود المحوي في مرتبة متاخرة

يختلفان وجوبا وامكانا لان اختلافهما فى ذلك يوجب جواز الانفكاك بينهما واذا كان احدهما ممكنا غير واجب
فى مرتبة كان الاخر ايضا ممكنا غير واجب فيها فعدم الخلأ يكون ممكنا فى مرتبة وجود الحاوى كما ان وجود
المحوى كك هف ضرورة ان الخلأ ممتنع لذاته فيكون عدمه واجبا فلا يكون ممكنا فى مرتبة اصلا لان ما
بالذات لا يختلف ولا يتخلف وكذا الخلف المذكور اعنى امكان الخلأ لازم اذا فرض ان العلة هى
الصورة الجسمية للجسم الحاوى لانه الجوهر الممتد فى الاقطار الثلثة المحدد لمكان الجسم المحوى بحيث اذا
انتفى الخلأ فى داخله كان مملوا بالمحوى البتة واذا وجد المحوى فى داخله انتفى الخلأ فى داخله البتة فاذا اعتبر وجود
تلك الصورة فى مرتبة لم يكن للمحوى فى تلك المرتبة وجوب الى اخر ما مر من البرهان وكذا اذا فرض ان
العلة هى هيولى الحاوى لانها متاخرة عن صورته لما تقرر عندهم من ان الصورة شريكة لعلة الهيولى
فاذا اعتبر وجود الصورة الجسمية فى مرتبة لم يكن للمحوى فى تلك المرتبة وجوب لتاخره بالذات عنها
بمرتبتين وبمثل ذلك تبين ان الصورة النوعية للجسم الحاوى ونفسه والاعراض القائمة به لا يمكن ان
يكون شيء منها علة موجدة للمحوى وكذا لا سبيل الى الثانى لان الحاوى اشرف من المحوى لكونه ابعد
عما من شانه ان يفسد ويتغير واقوى واعظم منه لاشتماله بحسب الصورة والمقدار على ما هو مثله مع
زيادة والوهم لا يذهب الى تعليل الاشرف والاقوى والاعظم بما هو اخس واضعف واصغر وبمثل
ذلك تبين انه لا يمكن ان يكون شيء مما يتعلق بالمحوى من الصورة والاعراض وغيرها علة للحاوى فاذن ثبت
ان موجد الجسم لا يجوز ان يكون جسما ولا جسمانيا فهو امر مفارق ذاتا وفعلا وهو اما الواجب او
العقل والاول حق لما مر فتعين الثانى وهو المط وقوله لمنع الامتناع الذاتى اشارة الى الجواب عن الدليل
المذكور تقريره انا لا نم ان الخلأ ممتنع لذاته لانه لو كان ممتنعا لذاته لكان عدمه واجبا لذاته لكن وجوبه
بالذات ينافى وجوب ما يلازمه بالغير اعنى وجود المحوى فان المتلازمين لو وجب احدهما بالذات و
الاخر بالغير لامكن ارتفاع الواجب بالغير وامتنع ارتفاع الواجب بالذات ومن البين ان الشيئين اذا
لم يمكن ارتفاع احدهما وامكن ارتفاع الاخر لامكن الانفكاك بينهما فلا تلازم كما اذا تحقق الانفكاك لكن
احد المتنافيين اعنى وجوب المحوى بالغير لكونه ممكنا واقع فى نفس الامر فالمنافى الاخر اعنى وجوب عدم الخلأ
بالذات ليس بواقع فى نفس الامر فثبت ان الخلأ ليس ممتنعا بالذات وانما اقمنا دليلا على المنع حتى صار
معارضة فى المقدمة اعنى امتناع الخلأ بالذات لانها قد برهن عليها فيما سبق فان قيل ان اردتم بقولكم وجوب
عدم الخلأ لذاته ينافى كون ما يلازمه اعنى وجود المحوى واجبا بالغير انه ينافى كونه واجبا بغيره الذى هو
الحاوى فمم لان وجوب المحوى بالحاوى يستلزم ان لا يكون عدم الخلأ واجبا فى مرتبة وجود الحاوى ووجوبه
كما مر لكن قولكم وجوب المحوى بالغير واقع فى نفس الامر مم فانا قد برهنا على ان الحاوى لا يكون علة للمحوى
وان اردتم انه ينافى كونه واجبا بغيره مط فلا نم المنافاة بينهما فان وجوب المحوى بعلة اخرى غير الحاوى لا
يستلزم ان لا يكون عدم الخلأ واجبا فى مرتبة وجود تلك العلة ووجوبها بل يستلزم ان يكون وجود المحوى
ممكنا فى تلك المرتبة ولا يلزم من امكانه فى تلك المرتبة امكان عدم الخلأ فيها لان ارتفاع وجود المحوى فى تلك

ذلك لان الوهم لا يذهب الى ما يتصور فيه مناسبة ومشابهة بوجه
للحق ولما
كانت العلة اتم
وجودا من المعلول لاستغنائها عنه وافتقاره اليه كان الحاوى
اشرف من المحوى لما ذكر كان اسنادا لعلية
الى الحاوى اشبه بالحق من اسنادها الى المحوى ثم
ان هذا اعنى عدم ذهاب الوهم لا يدل على الامتناع بل الامتناع
انما هو بالبرهان الذى تم على امتناع صدور جسم عن جسم وهو كما
يدل على امتناع كون المحوى علة للحاوى يدل على امتناع العكس ايضا

يختلفان وجوبا وامكانا فان الوجوب بالغير بمنزلة الامكان بالنظر
الى الوجوب لذاته قال المحقق فى شرح الاشارات لدفع هذه الشبهة
واعلم ان قولنا ان الخلأ ممتنع لذاته ليس معناه ان للخلأ ذاتا هى المقتضية
لامتناع وجوده بل معناه ان تصوره هو المقتضى لامتناع وجوده و
المغاير للمحوى هو نفى ما يتصور منه فان المحوى من حيث هو لا يتصور الا
مع ذلك النفى وذلك النفى لا يتصور الا مع تصور المحوى من حيث هو واذا
تحقق هذا سقط ما يمكن ان يتشكك به وهو ان يقال كون عدم الخلأ واجبا
لذاته ينافى كون ما معه اعنى وجود المحوى واجبا لغيره وذلك لان ذلك
الغير الذى يفيد وجود المحوى فى هذا الفرض هو الذى يجعل المحوى بحيث
يمكن ان يتصور معه الخلأ حتى يحكم بوجوب عدمه بالنفى المذكور ولذلك
حكم بامتناع افادته وجود المحوى وادعى ان المحوى يكون واجبا لغيره

هذا الفرض عدم هذا الخلأ واجبا بالغير لوجود هذا المحوى مع كونه واجبا
بالذات فيكون تابعا لوجوب المحوى من وجوب الحاوى علته كونه
معلولا له ممتنعا بالذات لا يستلزم الا هو كون الواجب
بالذات واجبا بالغير فتحقق مدعى الملازمة بين وجوب
وجود المحوى بالحاوى وبين عدم الخلأ
المتصورة واضمحل دعوى الطرفين
لزم كون كليهما واجبين
بالغير هذا

الغرض لا بين مطلق وجود المحوى وبين مطلق عدم الخلأ ثم يستدل بها

المرتبة لا يستلزم الخلأ حتى يلزم من امكان الارتفاع امكان الخلأ فيلزم ان لا يكون عدم الخلأ واجبا بل ممكنا الا ترى انا اذا فرضنا ارتفاع المحوي والحاوي معا لم يكن هناك خلأ هو ممتنع اعني وجود مكان مع خلوه عما يشغله اما اذا فرض حاو ليس في داخله محوي كان المكان الذي هو السطح الباطن او البعد الموهوم او المفروض في داخله خاليا عن الشاغل وهو الذي دل البرهان على امتناعه واما الخلأ بمعنى العدم المحض اذا لم يكن محصورا بشيء فليس بممتنع كما سلف فظهر ان امكان الخلأ ليس لازما لوجوب المحوي بغير الحاوي فلا يكون امتناع الخلأ بالذات منافيا لوجوب المحوي بغير الحاوي فجاز ان يكون المحوي معلولا لعلة اخرى غير الحاوي وقولكم المتلازمان لا يتخالفان في الوجوب بالذات مم قولكم في بيانه اذا لم يمكن ارتفاع احد الشيئين وامكن ارتفاع الاخر امكن الانفكاك بينهما قلنا امكان ارتفاع الاخر انما هو بالنظر الى ذاته وهو لا يقتضي جواز الانفكاك لجواز ان يكون الاول مقتضيا لوجود ذلك الاخر كامتناع الانفكاك بين ذات الواجب تعالى ومعلوله الاول الا يرى ان امكان ارتفاعه نظرا الى ذاته لا يقتضي جواز انفكاكه عن الواجب وانما كان يقتضيه ان امكن ارتفاعه نظرا الى ذات الواجب وليس كذلك ضرورة ان وجوب المعلول مترتب على وجوب العلة وتحقيقه ان اللزوم ينافي امكان ارتفاع اللازم عن الملزوم وانفكاكه عنه لا امكان ارتفاع اللازم في نفسه فان هذا الامكان لا يستلزم الامكان الاول لان حصول اللازم في نفسه مفهوم وحصوله مع اللازم مفهوم اخر فيكون ارتفاع الحصول الاول مغايرا لارتفاع الحصول الثاني فجاز ان يكون احد الارتفاعين ممكنا والاخر مستحيلا بل لا نم الملازمة بين وجود المحوي وعدم الخلأ وسند المنع ما صورناه في الصورة المذكورة اعني فرض ارتفاع المحوي والحاوي معا فان احد المتلازمين اعني عدم الخلأ يتحقق هيهنا مع انتفاء اللازم الاخر اعني وجود المحوي هذا وقد يجاب عن اصل الاستدلال بانا نمنع الملازمة بين عدم الخلأ في داخل الحاوي بعد اعتبار وجوده وبين وجود المحوي في داخل الحاوي بعد ذلك الاعتبار فان الحاوي ليس علة لمطلق المحوي بل لمحوي معين فالمحوي المعين وان استلزم عدم الخلأ الا ان عدم الخلأ لا يستلزم المحوي المعين فلا يتحقق التلازم بينهما ولئن سلمنا الملازمة بينهما فلا نم ان المتلازمين يجب ان يتساويا في مرتبة الوجوب فانا قد بينا انفا انه يجوز ان يكون احد المتلازمين واجبا بالذات والاخر واجبا بالغير ولا نسلم ان الواجب بالغير لا يكون واجبا في مرتبة وجوب ذلك الغير نعم يجب ان يكون بحيث اذا وجب وجود احدهما في زمان وجب وجود الاخر في ذلك الزمان البتة وان كان متاخرا عنه في المرتبة واما انه اذا وجب احدهما في مرتبة وجب الاخر في تلك المرتبة فذلك غير واجب قيل هذه المقدمة مستدركة في البرهان اذ يكفي ان يقال لو كان الحاوي علة للمحوي لتقدم عليه بالوجوب فقد وجب الحاوي ولم يجب وجود المحوي بعد لكن المحوي هو الذي يملأ مقعر الحاوي فاذا لم يجب وجود المحوي لم يجب ملؤ مقعر الحاوي واذا لم يجب ملؤ مقعره لم يجب عدم الخلأ بالضرورة ولقائل ان يقول ان اراد بقوله فقد وجب الحاوي ولم يجب وجود المحوي بعد انه لم يجب في ذلك الزمان وجود المحوي فذلك مم وان اراد انه لم يجب في تلك المرتبة وجود المحوي فذلك م لكنه لا يجديه لانه لا يترتب عليه عدم وجوب عدم الخلأ لما

عرفت انفا من ان المتلازمين لا يجب تساويهما فى مرتبة الوجوب سلمنا ذلك لكن لا نم ان الهيولى متاخرة
عن الصورة قولكم هى شريكة لعلة الهيولى قلنا لو سلم فنوعها لا بشخصها وهى التى يمكن ان يعتبر وجودها
فى مرتبة سلمنا ذلك لكن لا نم ان الحاوى اقوى واعظم من المحوى لانه ربما كان المحوى اكثر سخانة بحيث يزيد
على الحاوى بحسب المساحة فيكون اعظم منه حجما وان كان الحاوى اطول منه قطرا ولا شك ان الوهم يذهب
الى تعليل مثل هذا الحاوى بمثل هذا المحوى على ان استبعادات الوهم لا عبرة لها فى المقامات البرهانية
دليل اخر على اثبات العقل تقريره ان موجد الجسم لا يجوز ان يكون مقارنا للمادة لان تاثير المقارن
لا يكون الا فيما له وضع بالنسبة اليه على ما سبق من انه يشترط فى صدق التاثير على المقارن الوضع والجسم
قبل الايجاد لا وجود له ولا لجزئيه فضلا عن ان يكون لها وضع بالنسبة الى موجده فموجد الجسم لا يكون الا
امرا مفارقا فى ذاته وفعله وهو اما الواجب او العقل لا سبيل الى الاول فتعين الثانى وهو المط فان قيل
علة المركب لا يجب ان يكون علة لجزئيه معا بل يجب ان يكون علة للجزء الاخير واجتماعه مع الاخر كما صرح به
الشيخ فى الاشارات وح يجوز ان يكون مادة الجسم موجودة قبله مع صورة جسمية ويكون لها وضع
بالنسبة الى الموجد المقارن فيوجد هو فى تلك المادة صورة جسمية اخرى يكون جزءا اخيرا للجسم
الذى هو اثر ذلك الموجد ولا شك انه اذا كان لشىء مادة موجودة كان وضع مادته بالقياس الى
المؤثر مصححا لايجاد ذلك الشىء فى تلك المادة والا لزم ان لا يؤثر ذو وضع فى ذى وضع اصلا اذ لا
وضع له قبل وجوده وهو بط قطعا قلنا الكلام فى العلة الفاعلية المستقلة بالتاثير على معنى انها لا يشاركها
فى الفاعلية غيرها ولا شك ان فاعل المركب بهذا المعنى يجب ان يكون فاعلا لكل واحد من جزئيه والا
لكان فاعل الجزء الاخير مشاركا له اذ الكلام فى المركب من الاجزاء الممكنة فلا يكون مستقلا بالتاثير
والجواب ان اشتراط الوضع فى تاثير المقارن لم يثبت وقد تكلمنا عليه وايضا بعض افعال النفس لا
يتوقف على الالات الجسمانية فلا يشترط الوضع فى تلك الافعال لم لا يجوز ان يكون ايجادها الجسم من هذا
القبيل دليل اخر تقريره ان علة اول الاجسام يجب ان يكون عقلا والا لكان اما واجبا فيلزم صدور
الكثير عنه واما غيره فيلزم تقدم الشىء على نفسه اما اذا كان جسما او عرضا قائما به فظ واما اذا كان نفسا
فلان فعلها مشروط بالجسم فذلك الجسم اما الجسم الاول فيتقدم على نفسه بمرتبتين واما الثانى والثالث
فيتقدم بمراتب واما اذا كان مادة او صورة فلان كلا منهما لا يمكن ان يوجد الا مع الاخرى فيجب ان
يوجد الاخرى حتى تكون موجدة للجسم الاول اذ لو لم توجد الاخرى واوجدت الجسم الاخر لم يكن ذلك
الجسم الاخر الذى هو اثره اول الاجسام لتاخره عن الجسم الذى احديهما جزء منه وقد تقرر عندهم انه
ليس احديهما علة للاخرى والجواب بعد الوقوف على ما مر من الاجوبة عن الوجوه الاخر فى غاية
الظهور واما النفس فهو كمال اول لجسم طبيعى الى ذى حيوة بالقوة قد عرفت ان الجوهر المفارق عن
المادة فى ذاته دون فعله يسمى نفسا وقد يطلقون لفظ النفس على ما ليس بمجرد بل مادى كالنفس النباتية
التى هى مبدء الافاعيل من التغذية والتنمية والتوليد والنفس الحيوانية التى هى مبدء الحس والحركة الارادية

ويجعل النفس الارضية اسما لها وللنفس الناطقة الانسانية فيفسرون بانها كال اول لجسم طبيعي الي ذي حيوة بالقوة والمراد بالكمال ما يكمل به النوع اما في ذاته ويسمى كمالا اولا كهيئة السيف للحديد او في صفاته ويسمى كمالا ثانيا كسائر ما ينبغي للنوع من العوارض مثل القطع للسيف وقولهم اول يخرج عنه الكمالات الثانية المتاخرة عن تحصل النوع في نفسه كتوابع الكمال الاول المحصل للنوع من العلم والقدرة وغيرها من الصفات المتفرعة على تحصل الانواع في ذواتها وقولهم لجسم يخرج عنه الكمال الاول للمجردات وقولهم طبيعي يخرج صور الاجسام الصناعية كهيئة السيف والسرير والكرسي وغيرها وقولهم الي يخرج صور العناصر والمعدنيات اذ لا يصدر عنها افعال بواسطة الالات وقولهم ذي حيوة بالقوة واراد وابه ما يمكن ان يصدر عنه ما يصدر عن الاحياء ولا يكون ذلك الصدور عنه دائما بل قد يكون بالقوة لا ما يتبادر من ظاهر العبارة اعني ما يكون حيوته بالقوة اذ يخرج ح عن التعريف النفوس الحيوانية والانسانية ويخرج النفس السماوية على راي من يقول بان النفس انما هي للفلك الكلي وان ما فيه من الافلاك الجزئية بمنزلة الالات له فيكون جسما اليا لان ما يصدر عنه من التعقلات والحركات الارادية التي هي من افاعيل الحيوة يكون دائما بالفعل لا كافاعيل النبات والحيوان من التغذية والتنمية وتوليد المثل والادراك والحركة الارادية والنطق اعني تعقل الكليات فانها ليست دائمة بل قد يكون بالقوة واما على راي من يقول ان لكل فلك نفسا وانها ليست من الاجسام الالية فلا حاجة الى هذا القيد ولهذا لم يذكره الاكثرون واعترض عليه بانه ان اريد بما يصدر عن الاحياء ما يتوقف من الافعال على الحيوة فلا يندرج فيه التغذية والتنمية والتوليد ولا يدخل في التعريف النفوس النباتية وان اريد به الافعال الصادرة عن الاحياء سواء توقفت على الحيوة اولا فان اريد جميعها خرج عنه النفوس النباتية والنفوس الحيوانية وان اريد بعضها دخل فيه صور البسائط والمعدنيات اذ يصدر عنها بعض ما يصدر عن الاحياء واجيب عنه بان المراد البعض وصور المعدنيات والبسائط خارجة عن التعريف بقيد الالي فانها تفعل افعالها بدون الة متوسطة بينها وبين اثارها فان قيل فعلى ما ذكرتم من ان قيد ذي حيوة بالقوة لاخراج النفس السماوية يكون قولنا كمال اول لجسم طبيعي الي معنى شاملا للارضية والسماوية صالحا لتعريفهما به وقد صرحوا بان اطلاق النفس عليهما بمحض اشتراك اللفظ اذ الاول باعتبار افعال مختلفة والثانية باعتبار فعل مستمر على نهج واحد وانه لا يتناولهما رسم واحد اذ لو اقتصر على صدور فعل ما دخلت صور البسائط والعنصريات وان اشترط القصد والارادة خرجت النفس النباتية وان اعتبر اختلاف الافعال خرجت الفلكية قلنا مبني هذا التصريح على المذهب الصحيح وهو ان لكل فلك نفسا وليس للنفوس السماوية اختلاف افعال والات لكن الشيخ ذكر في الشفاء ان النفس اسم لمبدء صدور افعال ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة ولا خفاء في انه معنى شامل لها صالح لتعريفهما به على المذهبين لان فعل النفس السماوية ايضا ليس على نهج واحد عادم للارادة بل انها مختلفة ومع الارادة على راي وعلى نهج واحد مع الارادة على الصحيح وان اريد ان يعرف كل واحدة من النفس النباتية والحيوانية والانسانية والفلكية على حدة قيل النفس النباتية كمال اول لجسم طبيعي الي من جهة ما يغتذي وينمو فقط اي لا يحس ولا يتحرك بالارادة ويتولد والنفس الحيوانية كمال اول لجسم طبيعي الي من جهة ما يحس ويتحرك بالارادة فقط اي لا يعقل الكليات

قوله ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة نفي لمجموع القيدين ولم يتحقق نفي المجموع باعتبار نفي كل واحد من القيدين كما في النفس الفلكية على راي والنفس الحيوانية والانسانية فان افعالها لا يكون على وتيرة واحدة بل مختلفة ولا يكون عادمة للارادة بل يكون مريدا وانتفاء القيد الاول دون الاخير كما في النفس النباتية فان افعالها لا يكون على نهج واحد لكن عادمة للارادة وانتفاء القيد الثاني دون الاول كما في النفس الفلكية على راي من

والنفس الانسانية كمال اول لجسم طبيعي آلي يعقل الكليات ويستنبط بالرأي والنفس الفلكية كمال اول لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة دائمتين واعلم ان ما ذكر في تعريف النفس عموما وخصوصا ليس تعريفا لها من حيث ماهيتها وجوهرها بل من حيث اضافتها الى الجسم الذي هي نفس له اذ لفظ النفس انما يطلق عليها من جهة تلك الاضافة فوجب ان يؤخذ الجسم في تعريفها كما يؤخذ البناء في تعريف الباني من حيث انه بان وان لم يجز اخذه في حده من حيث انه انسان ولما كان الغرض الاهم من مباحث النفس معرفة النفس الانسانية اذ هي مرقاة الى ما هو اهم المهمات اعني معرفة الصانع بما له من صفاته العلى ولذلك اشتهر فيما بين طلاب اليقين من عرف نفسه فقد عرف ربه شرع بعد تعريف النفس مطلقا في بيان احوال نفس الانسان من انها مغايرة للمزاج والبدن ولاجزائه وانها جوهر مجرد متحد بالماهية في الافراد الانسانية حادث لا يفنى بفناء البدن ولا ينتقل في الابدان له تعقل بالذات واحساس بالالات ويشارك النبات في قوى التغذية والتنمية والتوليد وسائر الحيوان في قوى الادراك الظاهر والباطن واستدل على مغايرة النفس للمزاج دفعا لما توهم بعض الناس من ان النفس عين المزاج الذي ينتفي بتلاشي البدن بوجوه الاول ان النفس الناطقة شرط في حصول المزاج لان المزاج واقع بين اضداد متنازعة الى الانفكاك انما يجبرها على الاجتماع وتاليف النفس فيكون حصول المزاج موقوفا على الالتيام والتاليف الموقوف على النفس فلو لم يكن النفس مغايرة للمزاج لزم الدور والى هذا اشار بقوله وهي مغايرة لما هو شرط فيه لاستحالة الدور وقيل ان المركبات يستعد لقبول كمالاتها الاولى من مبدئها بحسب امزجتها المختلفة فيلزم ان يكون الامزجة شرطا في حصول كمالاتها الاولى فلو كانت النفس التي هي الكمال الاول شرطا في حصول المزاج يلزم الدور واجيب بان نفس الابوين بقواها تجمع اجزاء غذائية ثم تصيرها اخلاطا وتفرز من الاخلاط مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة بعد المادة لصيرورتها انسانا وتصير المادة بتلك القوة منيا ويكون تلك القوة صورة حافظة لمزاج المني فقط كالصورة المعدنية ثم ان المني لما وقع في الرحم يتزايد كمالاتها بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى ان يستعد لقبول نفس تصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فتجذب غذاء وتضيفه الى تلك المادة فينمو ويتكامل البدن الى ان يستعد لقبول نفس حيوانية تصدر عنها مع ما تقدم جميع الافعال الحيوانية ثم يتكامل الى ان يستعد لقبول نفس ناطقة تصدر عنها جميع ما تقدم مع النطق وتدبير البدن الى ان يحل الاجل فقد انكشف بما ذكرنا ان المزاج الواقع بين اجزاء المني لا يتوقف على نفس الابوين و يتوقف عليه الصورة الكمالية الحافظة للتركيب وان المزاج الحاصل له في الرحم باستعدادات يكتسبها هناك يتوقف على نفس الام لان تلك الاستعدادات مستندة الى امور يستند اليها ويتوقف على تلك الصورة ايضا ويتوقف عليه الصورة الفاعلة للافعال النباتية وان المزاج الحاصل له بتكامل التغذية والتنمية يتوقف على هذه الصورة التي هي نفس نباتية للمولود ويتوقف عليه الصورة الفاعلة لافعال الحيوان وان المزاج الحاصل له بتكامل التغذية والتنمية يتوقف على هذه الصورة التي هي نفس حيوانية للمولود ويتوقف عليه تعلق النفس الناطقة التي هي مدبرة للمولود بايراد الغذاء وحفظ المزاج الى حلول الاجل فيكون كل مزاج موقوفا على نفس ليست هي موقوفة على ذلك المزاج بل على مزاج آخر سابق عليه فلا يلزم دور اقول ولقائل ان يقول ان من يزعم ان النفس

٢٢٢

عين المزاج لا يزعم ان كل مزاج نفس بل يقول ان من الامزجة ما يبلغ من الكمال والقرب من الاعتدال الى ان يصير مبدء الآثار تنسبونها انتم الى النفس ويثبتونها امرا اخر وراء المزاج وليس هو الا المزاج وحصوله يتوقف على امر اخر سابق عليه وهو يجبر الاضداد المتنازعة الى الانفكاك على الاجتماع والتاليف الى حصول هذا المزاج الذى هو النفس وليس ذلك المزاج السابق نفسا حتى يلزم توقف النفس على النفس على ان ذلك ايضا جائز غاية الامر انه يلزم توقف كل نفس على نفس اخرى سابقة عليها بعد المادة لفيضان اللاحقة عليها ولا محذور فى ذلك الثانى ان النفس والمزاج قد يتمانعان فى الاقتضاء فان كثيرا ما يريد النفس الحركة الى جهة والمزاج يمانعها بان يقتضى السكون كالماشى على الارض او يقتضى الحركة الى جهة اخرى كالصاعد الى موضع عال والتمانع فى الاقتضاء يدل على مغايرة المقتضيين واليه اشار بقوله وللممانعة فى الاقتضاء واعترض عليه بان المانع للنفس فى الحركة او جهتها هو اجزاء البدن فانها لثقلها تميل الى السفل فيمانع النفس فى الحركة على وجه الارض وفى الصعود الى موضع عال واما المزاج فانه من جنس الحرارة والبرودة فلا ممانعة له فى شىء منهما الثالث ان النفس تبقى عند بطلان المزاج فان زيدا مثلا له مزاج عند طفوليته لا يبقى ذلك المزاج عند بلوغه الى سن الشباب ولا شك ان الباقى غير الزائل والى هذا اشار بقوله ولبطلان احدهما مع ثبوت الاخر وقد يستدل بوجه اخر وهو انه لو كان مبدء الادراك اعنى النفس هو المزاج لم يحصل ادراك باللمس لان المزاج كيفية ملموسة فالوارد عليه ان كانت كيفية ملموسة شبيهة به لم ينفعل عنها فلا يدركها وان كانت كيفية مضادة له انعدم بها فكيف يدركها ولما بين مغايرة النفس للمزاج اراد ان يبين مغايرتها للبدن واجزائه وقواه فقال وهى مغايرة لما وقع الغفلة عنه يعنى ان الانسان لا يغفل عن ذاته اى لا يخلو عن تصوره والتصديق بثبوته فى جميع حالاته وينبه على ذلك بان الانسان اذا كان له فطنة صحيحة وراجع نفسه فى هذه الحالة لم يشك فى انه مدرك لذاته مثبت لها ما ركدا اذا تعطل حواسه الظاهرة والباطنة بالسكر لا يعزب ذاته عن ذاته ولا يلزم من تعقل النائم والسكران ذاتيهما فى حالة النوم والسكران تبقى ذلك التعقل على ذكرهما عند زوال العارض ويغفل عن بدنه واعضائه الظاهرة والباطنة والقوى والحواس ويظهر ذلك بان يتوهم الانسان انه خلق اول خلقه صحيح العقل والمزاج على هيئة لا يبصر شيئا من اجزائه ولا يتلامس اعضائه معلقة فى هواء طلق لا حر فيه ولا برد فانه فى هذه الحالة يغفل عن ظواهر البدن لانها لا تدرك الا بالحواس وعن بواطنه لانها لا تدرك الا بالتشريح فيكون غافلا عن البدن ايضا وعن القوى والحواس باسرها مع كونه مدركا لذاته وانيتها فلا يكون ذاته شيئا منها ورد ذلك بان ذات الانسان عندنا هى اجزائه الاصلية الجسمانية التى هى جزء لبدنه ولا نسلم انه يغفل عنها بل انما يغفل عن الاجزاء الفضلية وعن الاعراض والقوى الحالة فيها اقول فيه نظر لانه لو كان لا يغفل عن اجزائه الاصلية لكان عالما بانها ما هى لانه لو كان يجب ان يعلمها بحقيقتها بل بوجه يميزها عما عداها من سائر الاعضاء وغيرها واكثر الناس لا يعلمونها كذلك مع انهم يعلمون انفسهم بوجه يميزه عما عداها ومغايرة لما يقع المشاركة به يريد ان يبين مغايرتها

النفس

بل يمكن ان يكون ان النفس عين القلب مثلا او كون الشعور بالقلب مما يجب ان يكون بالة

حساس الا هو على تقدير كونه غير الة تقدير العينية لكون شعور النفس بنفسه الشعور بذات القلب وان لم يكن شعورا به من حيث يصدق عليه مفهوم القلب ويمكن دفعه بانه لو كان النفس عين القلب فان الشعور بالقلب هو عين شعورنا الحضورى بذاتها لزم عدم امكان انفكاك الشعور بالاحساس به جهلا لامتناع توسط الالة بين الشىء ونفسه فتدبر ملا عبد الرزاق عليه الرحمة

النفس للجسمية الممتدة فى الجهات بانها مشتركة فيما بين الاجسام ونفس كل احد لا يشاركه فيها غيره اقول وفيه
نظر لانه ان اراد بالجسمية طبيعتها الكلية حتى يكون معنى الكلام ان نفس كل احد ليست طبيعة جسمية كلية فذلك
مما لا يشتبه على من له ادنى تميز فكيف يجعل مسئلة وتدون وان اراد الجسم المشخص فذلك هو البدن بعينه وليس
مما يقع الشركة فيه ومغايرة لما يقع التبدل فيه يريد ان يبين مغايرتها للجميع ما ذكر اعنى المزاج والبدن واجزاؤه
وقواه والجسمية بدليل يعم الجميع بانها متبدلة اما المزاج فانه يصير احر مما كان وابرد منه وايضا ارطب وايبس و
اما البدن واعضاؤه الجسمية فانها تنمو وتذبل وقواه ايضا تزيد وتنقص مع ان النفس الناطقة باقية بحالها
من اول العمر الى اخره كما يحكم به البديهة وغير المتبدل غير المتبدل واعترض عليه بان التبدل انما هو فى الاجزاء الفضلية
واعراضها دون الاجزاء الاصلية التى هى النفس اقول وايضا منقوض بالحيوان والنبات فان ذات الفرس
المخصوص ليست الا هذا الهيكل المحسوس منه وهو دائما فى التبدل بالتحليل والاغتذاء بل بالنشو والنما
مع انا نعلم بديهة ان ذاته باقية ما دام حيوته باقية ولعل السر فى ذلك ان ذاته عبارة عن بعض ما نشاهده
من هيكله مع مشخصات يعجز العقول عن تلخيصها وذلك البعض مع تلك المشخصات لا يتبدل ولا يتغير فى
مدة حيوته الا بعوارض لا مدخل لها فى تشخصها كالاجزاء الاصلية التى فى بدن الانسان فانها لا يتبدل
من اول عمره الى اخره الا بعوارض لا مدخل لها فى تشخصه وهى جوهر مجرد يعنى ان النفس الناطقة ليست متحيزة
لا بالذات ولا بالتبع فان قيل لما تبين ان النفس مغايرة للبدن واجزائه فقد تبين انها ليست بجسم والا لكانت
عين البدن او جزءه منه ضرورة انها ليست جسما منفصلا عن البدن خارجا عنه ولما تبين انها ليست المزاج
ولا القوى ولا الحواس تبين انها ليست جسمانية ايضا فقد علم مما سبق كونها مجردة بالمعنى الذى ذكره واجيب
بانه ربما يذهب الوهم الى انها جسم مجاور للبدن او انها عرض حال فيه غير الاعراض المذكورة لتجردها عنها
يعنى ان عارض النفس الناطقة اى الصورة العقلية المنطبعة فيها مجردة فيلزم ان يكون النفس الناطقة التى
هى معروضة لها مجردة ايضا بيان الاول ان الصورة العقلية قد تكون مشتركة بين كثيرين كالكليات التى
نتصورها وكل ما هو مشترك بين كثيرين يكون مجردا لانه لو لم يكن مجردا لكان محفوفا بغواش مادية من مقدار
معين واين معين وكيف معين ووضع معين وغير ذلك فلا يكون ملائما لما ليس له ذلك فلا يكون
مشتركا بين كثيرين وبيان الثانى ان اختصاص المحل بالمقدار المعين والاين المعين والوضع المعين يوجب
اختصاص الحال فيه واعترض بانا لا نم ان العلم بارتسام صورة المعلوم فى العالم لجواز ان يكون العلم بانكشاف
الاشياء على النفس من دون ارتسام صورة فيها بل فى مجرد اخر يلاحظها النفس من هناك كما تدرك ما
انتقش من الجزئيات فى الالتها بل يجوز ان يكون العلم مجرد انكشاف من غير ان يرتسم صورة شئ فى شئ اصلا
سلمناه لكن جاز ان لا يكون تلك الصورة مساوية للمعلوم فى تمام الماهية بل يكون كنقش الفرس على الجدار وح
لا يكون هذه الصورة مجردة بل المجرد هو المعلوم لا هذه الصورة وليس يلزم من اتصاف هذه الصورة بالعوارض
المادية ان لا يكون ذو الصورة مجردا عنها سلمناه لكن لا نم اتصاف الناطقة بهذه العوارض يقتضى اتصاف
ما يحل فيها بها فان اتصاف المحل بصفة لا يوجب اتصاف ما حل فيه بها الا ترى ان الجسم يتصف بالبياض مع

المعلومات الكلية المعقو... لما التى يمتنع وجودها من حيث ... كلية فى الاعيان وظلوها معلومة لها بحيث ان تكون حاضرة عنده الحضور ... عنده يكون اما بحلولها فيها واما بحلولها فى مجرد اخر حاضر عنده العدم كونها موجودة قائمة بنفسها على التقديرين يلزم تجرد النفس اما على الاول فلامتناع حلول المجرد فى المادى واما على الثانى فلامتناع الحضور الانكشافى للمجرد بالنسبة الى المادى ولما كان الوجود الذهنى الذى هو وجود المعلومات فى النفس ثابتا عند المحققين كما مر فى الكلام عليه وصرح بكونها عارضة لها وان لم يكن اثبات المط على

الموجود فى الخارج واما ان اعترض الثالث وهو منع كون اتصاف المحل بتلك العوارض موجبا لاتصاف الحال بها فنقول ومنع بان اتصاف المحل بالمادة اليه هو الكون فى المادة او فى الجهة او فى المكان يستلزم اتصاف الحال بها بالضرورة لم يستلزم بالاتصاف الاول مطلق الاتصاف الثانى وايضا فان المراد بالاتصاف ههنا مطلق المقارنة ولا شك ان مقارنة الجسم بالحركة يستلزم بحركة البياض الحال فيه بها وبظهر مما ذكرنا اندفاع الاعتراض الرابع الذى هو منع المنافاة بين التجرد بحسب الذات والمادية من قبل المحل

ان

ان الحركة الحالة فيه لا يتصف به سلمناه لكن اتصاف الصورة الحالة في النفس بهذه العوارض من محلها الاينافي تجردها عنها بحسب ذاتها قيل السؤالان الاولان يندفعان باثبات الوجود الذهني على الوجه الذي تحقق اقول وانت خبير بان الوجود الذهني على ما حققناه ليس بانقسام الصورة في الذهن وقيامها به فلا يتم الاستدلال وعدم انقسامها دليل اخر على تجرد النفس تقريره ان النفس الناطقة غير منقسمة ولا شيء من المادي بغير منقسم اما الصغرى فلان النفس تعقل البسائط التي لا تنقسم فمحلها الذي هو عاقلها اعني النفس الناطقة لا ينقسم والا يلزم انقسام المعقول الغير المنقسم ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل اما انها تعقل البسائط فلانها تعقل النقطة والوحدة وغيرهما من البسائط وايضا فانها تعقل حقيقة ما فان كانت بسيطة فذلك والا كانت مركبة من البسائط لان كل كثرة وان كانت غير متناهية لا بد فيها من واحد بالفعل لانه مبدؤها و تعقل الكل بعد تعقل اجزائه قيل لعل ذلك الواحد بالفعل منقسم بالقوة واجيب بانه لا يجوز ان ينقسم بالقوة الى اجزاء متخالفة بالمهية والا لكانت الاجزاء حاصلة بالفعل بل الى اجزاء متشابهة في المهية فيكون الصورة العقلية مشابهة لاجزائها في تمام المهية ولا شك ان كل واحد من تلك الاجزاء حاصل في العقل بحصول الكل وان حصول الكل يتحقق بحصول واحد منها اذ لا معنى لتعقل الشيء الا حصول مهيته في العقل ففي الجزء الواحد كفاية عن الاجزاء الاخر في المعقولية فيكون الصورة العقلية معروضة للزيادة والنقصان فلا تكون مجردة عن العوارض المادية ورد بان الذي ثبت هو ان الصورة العقلية يجب ان تكون مجردة عن مواد جزئياتها المحسوسة وعن عوارضها والا لم تكن مشتركة بينها واما انها يجب تجردها عن جميع العوارض المادية فلا واما الكبرى فلان المادي اما جسم او ما يحل فيه وكل منهما منقسم ويرد عليه انا لا نم ان العلم بطريق الارتسام ولو سلم فلا نم مساواة الصورة للمعلوم في تمام المهية اقول ولو سلم فلا نم مساواتهما في الانقسام وعدمه لانه من لوازم الوجود الخارجي وليس من لوازم المهية حتى يلزم من التساوي في المهية التساوي فيه ولو سلم فلا نم ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه وقد مر الكلام فيه بما لا مزيد عليه وايضا لا نم ان كل مادي منقسم فان النقطة مادية غير منقسمة اقول فان قيل دليلهم مقلوب عليهم فانا نقول النفس الناطقة منقسمة ولا شيء من المجردات بمنقسم اما انها منقسمة فلانها تعقل المهيات المركبة وهي منقسمة وانقسام الحال يستلزم انقسام قلنا انقسام الحال انما يستلزم انقسام المحل اذا كان ذلك الانقسام الى الاجزاء المقدارية ولا نم ان المهيات المركبة التي تعقلها النفس الناطقة منقسمة الى اجزاء مقدارية وقوتها على ما يعجز المقارنات عنه يعني ان النفس الناطقة تقوى على معقولات غير متناهية وقد سبق ان افعال الماديات متناهية واجيب بان التعقل عبارة عن قبول النفس الصورة العقلية وهو انفعال لا فعل والانفعالات الغير المتناهية جائزة على الجسمانيات كما في النفوس الفلكية المنطبعة وهيولى الاجسام العنصرية اقول ولو سلم انه فعل قولكم النفس تقوى على معقولات غير متناهية ان اردتم به انها لا تنتهي الى معقول الا وهي تقوى على تعقل اخر بعده فالقوى الجسمانية ايضا كذلك فان القوة الخيالية مثلا لا تنتهي في تصور الاشكال الى حد الا وهي تقوى على تصور شكل اخر بعده وان عنيتم به انها تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة واحدة فهو ممنوع الا ان يريد وا انها متصور مفهوما كليا ويلاحظ افراده

الغير

الغير المتناهية في ضمن ذلك المفهوم الكلي اجمالا والقوى الجسمانية لا تقدر على تعقل ذلك قلنا ذلك لانها
لا تقدر على تعقل الكلي فيرجع الى الوجه الاول بعينه وايضا فان النفس تدرك ذاتها والاتها وادراكاتها والالة
الجسمانية ليس كذلك كالباصرة والسامعة والوهم والخيال لانها انما تتعقل بتوسط آلة ولا يمكن توسط الة
بين الشيء وذاته والته وادراكاته واجيب عن ذلك بانه لم لا يجوز ان يدرك بعض الجسمانيات ذاتها وادراكاتها
من غير توسط الة وكذا ما هو الة لها في سائر الادراكات ولحصول عارضها بالنسبة الى ما تعقل محلا منقطعا
يعني ان النفس غير حالة في جسم مثل قلب او دماغ او غيرهما لانه يحصل العارض للنفس الناطقة بالنسبة الى ما
يعقل لها محلا منقطعا اي لانه يحصل العلم للنفس الناطقة بالنسبة الى ما يفرض محلا لها منقطعا اي في وقت
دون وقت لا دائما والحاصل ان النفس الناطقة تعقلها لبدنها وكذا لكل عضو من اعضائه حاصل في وقت
دون وقت فلو كانت حالة في البدن او في عضو من اعضائه لكانت دائمة التعقل او غير متعقل له اصلا وذلك
لانه اما ان يكفي في تعقل محلها حضوره بنفسه عندها اولا بل يتوقف على حصول صورة اخرى مماثلة بمحلها كما
في ادراك الامور الخارجية فان كان الاول لزم الاول لوجوب وجود المعلول عند تمام العلة وان كان الثاني لزم
الثاني لان حصول صورة اخرى مماثلة لمحلها يستلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة وهو ممتنع اقول ويرد
عليه انه يجوز ان لا يكفي في تعقل محلها حضوره بنفسه عندها ولا يتوقف ايضا على حصول صورة اخرى مماثلة
له بل يتوقف على امر اخر كتوجه النفس وغيره من الشرائط وايضا فان المتعقل ان كان الجسم الذي هو محل الناطقة
كان اللازم ان يحصل في ذلك الجسم صورة عقلية مماثلة له لا ان يحل في مادة واحدة صورتان متماثلتان وكذا
ان كان المتعقل مادة الجسم الذي هو محلها لزم ان يحل في تلك المادة صورة مساوية لها في تمام المهية لا ان
يحل فيها صورتان متساويتان في تمام المهية فان قيل المتعقل هو الصورة الجسمية او النوعية الحالة في مادة الجسم
الذي هو محل الناطقة فان الناطقة حالة في تلك المادة قطعا فاذا ارتسم في الناطقة صورة عقلية مماثلة
لتلك الصورة الجسمية او النوعية كانت ايضا حالة في تلك المادة فيجتمع فيها صورتان جسميتان او نوعيتان
متماثلتان احديهما عينية والاخرى عقلية قلت لا يلزم من حلول شيء في اخر حلوله في محل ذلك الاخر اذ المراد
بالحلول هو الاختصاص الناعت فيجوز ان ينعت شيء شيئا اخر ولا ينعت محله كالسرعة الحالة في الحركة فانها
ليست حالة في محل الحركة لان الحركة توصف بالسرعة ولا يوصف الجسم بها فلو سلم فاجتماع المثلين انما يمتنع
لاستلزامه ارتفاع الامتياز بينهما وههنا الامتياز باق لان احدى الصورتين حالة في المادة بلا واسطة
والاخرى حالة فيها بواسطة وهذا القدر كاف في الامتياز بينهما اقول على انهما متمايزان من وجه اخر ايضا و
هو ان احدى الصورتين موجودة بوجود خارجي والاخرى موجودة بوجود عقلي وما يقال من ان حلول
احد المثلين في الاخر مع حلولهما في محل واحد اذ لا تمايز ههنا ايضا لا بحسب المهية ولوازمها ولا بحسب العوارض
لتساوي نسبتها اليهما مدفوع بان نسبة العارض الى المحل مقارنة الحال للمحل ونسبته الى الحال مقارنة احدى
الحالين للاخر وهذا القدر كاف في التمايز ومبنى هذا الوجه ايضا على ان العلم بارتسام الصورة وقد عرفت الكلام
فيه على انه لو تم هذا الدليل لدل على ان النفس الناطقة اما عالمة بصفاتها دائما او غير عالمة بشيء منها اصلا

وكلاهما باطل فان كثيرا من صفات النفس معلوم لها ولا يدوم استحضارها اياه واجيب بان صفات النفس لو انها تنقسم الى قسمين قسم يلزم لذاتها من غير مقايسة الى شيء مغاير لها ككونها مدركة لذاتها وقسم يلزمها بالقياس الى شيء مغاير لها ككونها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع والنفس مدركة للقسم الاول دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست مدركة للقسم الثاني الا عند المقايسة لفقدان الشرط عند عدم المقايسة فان قيل اذا كان ادراكها لذاتها من القسم الاول لزم ان تكون مدركة لادراكها لذاتها وهكذا فيلزم علوم غير متناهية قلنا ادراكها لادراكها لذاتها ليس من القسم الاول لانه انما يحصل لها بالمقايسة الى غيرها اعني ادراكها لذاتها فانه غير ذاتها فلا يلزم تعقله بقي ههنا شيء وهو ان ادراكها لذاتها وان كان غير ذاتها لكنه حاضر عندها لحضور ذاتها فما يلزمها من الصفات بالمقايسة اليه ايضا تكون مدركة دائما لتحقق الحضور والفرض انه كاف في الادراك وما اجيب به من ان العلم بالعلم ليس امرا زائدا عليه اذ لو كان العلم بالصورة العقلية بصورة اخرى مساوية اياها لزم اجتماع صورتين متماثلتين في النفس فلا يلزم علوم غير متناهية ليس بشيء لان العلم بالعلم وان لم يتوقف على حصول صورة اخرى منتزعة منه لكنه مغاير له قطعا فيلزم المحذور ورد بانا نعلم بالضرورة انا لا يدوم علمنا بكثير من الصفات الحقيقية القائمة بالنفس كالقدرة والسخاوة والعلم والشجاعة وغيرها ولاستلزام استغناء العارض استغناء المعروض يعني ان عارض النفس اي الصورة العقلية تكون مستغنية عن المادة واستغناء العارض يستلزم استغناء المعروض لان احتياج المعروض الى شيء يستدعي احتياج عارضه اليه ولا يخفى ان هذا هو الوجه الاول بعينه ولانتفاء التبعية يعني ان النفس الناطقة غير منطبعة في جسم لان القوة المنطبعة في الجسم تابعة له في الضعف والكلال لانها انما تفعل بواسطة الجسم فيكون الجسم آلة لها ولا يعرض للآلة كلال الا ويعرض للقوة كلال لان اختلال الشرط يقتضي اختلال المشروط كما يرى في قوة الحس والحركة الحالتين في البدن فانهما يضعفان بضعف البدن والنفس الناطقة غير تابعة للجسم في الضعف والكلال فان الانسان في سن الانحطاط يقوى تعقله ويزداد وان كانت الآلة البدنية في النقصان والانحطاط فان قيل الانسان في آخر سن الشيخوخة قد يصير خرفا وينقص تعقله فقد اختل قوة التعقل باختلال الآلة فتكون حالة في الجسم قلنا اختلال العقل باختلال الآلة لا يدل على ان العاقلة حالة في الجسم عاقلة بالآلة اذ جاز ان يمنعه في آخر العمر من تعقله الذي هو بذاته اشتغاله بتدبير البدن واستغراقه فيه وان لم يكن حالا فيه بخلاف ازدياد التعقل عند كلال البدن فانه يدل على ان تعقله بنفسه لا بالآلة البدنية ويرد عليه انه يجوز ان يضعف القوة العاقلة لضعف البدن وكان ما يرى من ازدياد تعقلها بحسب ازدياد علوم كثيرة عنده وبسبب التمرن والاعتياد فان جودة الفاعلية كما يكون بحسب القوة فقد يكون بحسب التمرن والادمان ايضا فان المدمنين على فعل من المشايخ يقدرون على ما لا يقدر على مثله الشبان الاقوياء وفي آخر سن الشيخوخة يستولي الضعف على البدن وكذلك على القوة العاقلة بحيث لا يبقى للتمرن والاعتياد اثر يعتد به فيعرض الخرافة وايضا يجوز ان يكون المزاج الحاصل في زمان الكهولة اوفق للقوة العاقلة من سائر الامزجة وبذلك يقوى القوة العاقلة ولحصول الضد دليل آخر على ان النفس ليست قوة جسمانية تقريره ان القوى

المنطبعة

المنطبعة في الاجسام يكل ويضعف عند توارد الافعال وتكررها خصوصا الافاعيل القوية الشاقة ويشهد بذلك التجربة والقياس اما التجربة فظ بل نقول ربما يبلغ وهن القوة حدا يعجز معه عن فعلها فان الباصرة بعد النظر في قرص الشمس بالاستقصاء لا يدرك النور الضعيف والسامعة بعد سماع رعد الشديد لا تسمع صوت الضعيف و الشامة بعد شم الرايحة القوية الحس بالرايحة الضعيفة وهكذا حال الذائقة واللامسة فكان قوة الحس قد بطلت بالوهن والكلال واما القياس فلان افاعيل تلك القوى لا يصدر عنها الا عند انفعال موضوعات القوى كتأثر محل الحواس عن المحسوسات عند الاحساس والانفعال انما يكون بقاهر يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة فيوهنه والفعل وان كان مقتضى طبيعة القوة لكنه لا يكون مقتضى طبايع العناصر التي تتألف موضوعات تلك القوى عنها فيكون تلك الطبايع مقسورة عليها مقاومة لتلك القوى في افعالها والتقاوم والتنازع يقتضى الوهن فيهما جميعا وقد يحصل للنفس الناطقة ضد ذلك الوهن والكلال فانها قد لا تكل عند توارد الافكار المؤدية الى العلوم بل تقوى بذلك الازدياد كما لا تنها وانما قلنا قد لا تكل النفس ولم يقل لا تكل اصلا لان العاقلة اذا كان تعقلها بمعاونة من القوة الفكرية قد يضعف عن التعقل لضعف معاونها لا لضعفها في ذاتها وكلا الوجهين ضعيف اما التجربة فلما قال الامام جاز ان يكون العاقلة مخالفة بالنوع لساير القوى مع كون الجميع بدنية فلا يبعد ح اختصاص بعضها بالكلال دون بعض واما القياس فلانا لا نم ان افاعيل القوى الجسمانية لا تصدر عنها الا عند انفعال موضوعاتها ودخولها تحت حد واحد يقتضى وحدتها ذهب جمع من الحكماء كارسطو واتباعه الى ان النفوس البشرية متحدة بالنوع وانما تختلف بالصفات والملكات لاختلاف الامزجة والادوات واختاره المصنف وذهب بعضهم الى انها مختلفة بالمهية بمعنى انها جنس تحته انواع مختلفة تحت كل نوع افراد متحدة بالمهية قيل و يشبه ان يكون قوله صلعم الناس معادن كمعادن الذهب والفضة وقوله صلعم الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ايتلف وما تناكر منها اختلف اشارة الى هذا وقال الامام ان هذا المذهب هو المختار عندنا واما بمعنى ان يكون كل فرد منها مخالفا بالمهية لساير الافراد حتى لا يشترك منهم اثنان في الحقيقة فلا نعلم انه يقل به احد واحتج المصنف على ما اختاره بان النفوس البشرية داخلة تحت حد واحد وهذا يقتضى وحدتها بالنوع فان الامور المختلفة بالمهية يمتنع ان يجمعها حد واحد واعترض عليه بان دخولها تحت حد واحد لا يقتضى وحدتها بالنوع لجواز ان يكون ما يذكر منه في حدها احد الحقيقة الجنسية المشتركة بينها فان الحد كما يكون للحقيقة النوعية كذلك يكون للحقيقة الجنسية ايض وان ادعى ان هذا مقول في جواب السؤال بما هو عن الافراد واى طائفة يفرض فهو مم بل ربما يحتاج في ذلك الى ضم مميز جوهرى بل يجوز ان يكون ما يعقل من النفس ويجعل حدا لها عرضا عاما للانواع متخالفة الحقيقة واختلاف العوارض لا يقتضى اختلافها اشارة الى جواب احتجاجهم على اختلافها بالمهية تقرير الحجة انها مختلفة العوارض مثل الذكاء والبلادة والبخل والسخاوة والجبن والشجاعة وليس ذلك الاختلاف بسبب المزاج فان الانسان قد يكون حار المزاج وفي غاية البلادة وقد يكون بارد المزاج وفي غاية الذكاء وقد يكون بالعكس وايض قد يتبدل المزاج وهذه العوارض تبقى بحالها فان الانسان الواحد قد يسخن مزاجه جدا ثم يبرد بعد ذلك وهو باق على خلقه النفسانية من بلادته وذكائه فلو كان ذلك بالمزاج لاختلف باختلاف المزاج وايض قد تتبدل هذه العوارض ويبقى المزاج بحاله فان الجبان اذا

تكلّف في ابقاء نفسه في المخاوف والثبات عليها يصير شجاعا والبخيل اذا تكلف في بذل المال وداوم عليه يصير سخيا و الغضوب اذا تحلّم وداوم عليه يصير حليما مع بقاء المزاج بحاله فلو كانت هذه الامور مستندة الى المزاج لاستمرّت باستمراره وايضا فانا نجد شخصين متقاربين في المزاج غاية التقارب مع انهما متباينان غاية التباين في الرحمة والقسوة والكرم والبخل والعفة والفجور فعلم انها ليست مستندة الى المزاج وليس ايضا ذلك الاختلاف بسبب الامور الخارجية كالتعلم من المعلم ومشاهدته من الابوين والاصحاب والاخوان اذ ربما يتفق للانسان اجتماع هذه الاسباب الخارجية كلها للعفة مثلا مع كونه مائلا بالجبلة الى الفجور وبالعكس وقد يكون الابوان في غاية الخسة و الرذالة والولد في غاية الشرف والكرامة وبالعكس فظهر ان الاختلاف في هذه الغرائز والاخلاق ليس مستندا الى اختلاف الالات البدنية واحوالها ولا الى الاسباب الخارجية فهو مستند الى ذوات النفوس فيجب ان تكون مختلفة وتقرير الجواب انه يجوز ان يكون ذلك لاسباب اخر لا نطلع على تفاصيلها مثل ما زعم الاحكاميون من الاوضاع الفلكية او يكون لتركب في تلك الاسباب من النفوس والامور البدنية والخارجية على وجوه مختلفة وانحاء شتى قلما يقع الاتفاق فيها واذا وقع الاتفاق فيها على الندرة تبع التوافق في تلك العوارض ولو كانت العوارض المختلفة مستندة الى ذوات النفوس وحدها لم يتصور تبدلها على نفس واحدة وهي حادثة وهو ظ على قولنا وعلى قول الخصم لو كانت ازلية لزم اجتماع ضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت ما يمتنع ذهب ارسطو واتباعه الى ان النفس حادثة وهو موافق لما ذهب اليه المليون وذهب اليه افلاطون ومن قبله الى انها قديمة واختار المص الاول ولهذا قال وهو ظ على قولنا اى حدوث النفس ظ على قول المليين لان الواجب تع فاعل بالاختيار على رايهم واثر المختار لا يكون قديما على ما سبق واما على قول الخصم فلان النفس لو كانت ازلية لزم احد الامور الثلاثة وهي اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت وثبوت ما يمتنع بيان الملازمة ان النفس لو كانت قديمة فاما ان تكون في الازل واحدة او متعددة لا سبيل الى الاول لانها بعد التعلق بالبدن اما ان تبقى على وحدتها او لا ح يلزم ان يكون نفس زيد بعينها نفس عمرو و نفس من اتصف بالبخل والجبن بعينها نفس من اتصف بالتهور والاسراف فيلزم اجتماع الضدين وهو الامر الاول واما ان تتكثر ولا يمكن ذلك الا بان يبطل النفس الاولى الواحدة ويحدث نفوس اخر كثيرة فيلزم بطلان ما ثبت اعني النفس الاولى وهو الامر الثاني وذلك بط لما عرفت من ان القديم لا يجوز عدمه على ان ذلك قول بحدوث النفس وانما قلنا لا يمكن ذلك الا ببطلان نفس وحدوث نفوس اخر لان التكثر اما بالانقسام والتجزي او بزوال الواحد وحصول الكثير والاول لا يكون الا بالمادة وبذلك اثبتوا الهيولى على ما سبق ومادة النفس هي البدن ولا بدن في الازل لان المركبات العنصرية حادثة وفاقا ولو سلم فالكلام في النفوس المتعلقة بالابدان الحادثة الهالكة وتمايزها في الازل بالابدان لا يتصور الا بالانتقال عنها الى هذه الابدان وهو تناسخ وسنبين بطلانه ولا سبيل ايض الى الثاني لانها على تقدير تعددها في الازل لا تكون متحدة بالنوع لما سبق من ان الاتحاد بالمهية والتكثر بالافراد انما يمكن فيما له مادة ومادتها البدن ولا بدن في الازل ويتم الكلام بما مرّ انفا والاعتراض عليه انه مبني على مقدمات قد مرّ تزييفها في محل اثباتها وايض انما يتم بابطال التناسخ الموقوف على بيان حدوث النفس فيلزم الدور وهي مع البدن على التساوي اى عدد النفوس مساو لعدد الابدان لا يزيد احدهما على الاخر لانه

لا تعلق

قوله
وبذلك اثبتوا
الهيولى على ما سبق
لا يخفى ان الكلام على تقدير ان
يكون النفس واحدة في الازل ويصير
متعددة بعد التعلق بالبدن فلا يضر عدم
ازلية البدن لتعدد والتكثر بعد التعلق بطريق التجزي

فى ابطال الادلة على نفى التناسخ

لايتعلق ببدن واحد الانفس واحدة وذلك معلوم بالضرورة وكذلك لايتعلق نفس واحدة الاببدن واحد اما على سبيل
الاجتماع فبالضرورة واما على سبيل الانتقال من بدن الى اخر فلانه لوانتقل نفس من بدن الى اخر لزم ان يجتمع فيه نفسان متعلقة
وحادثة لان حدوث النفس عن العلة القديمة يتوقف على حصول الاستعداد فى القابل اعنى البدن وعند حصول
الاستعداد فى القابل يجب حدوث النفس لما تقرر من لزوم وجود المعلول عند تمام العلة واعترض عليه بانه مع ابتنائه
على كون المبدء موجبا لامختارا مبنى على حدوث النفس وقد مر انه لايتم بيانه الا بابطال التناسخ الموقوف على حدوث
النفس فيلزم الدور وايضا انحصار شرط حدوث النفس فى حدوث استعداد البدن ممنوع لجواز ان يكون مشروطا ايضا بان
لايصادف استعداد البدن لتعلق النفس به نفسا موجودة قد بطل بدنها فى حال كمال ذلك الاستعداد فلا تحدث
ح نفس اخرى لانتفاء شرط الحدوث وقد يستدل بوجهين اخرين لايتوقفان على حدوث النفس احدهما ان النفس
المتعلقة بهذا البدن لوكانت منتقلة اليه من بدن اخر لزم ان يتذكر شيئا من احوال ذلك البدن لان محل العلم والتذكر هو
جوهر النفس الباقى كما كان واللازم باطل قطعا واعترض بان التذكر انما يلزم لولم يكن التعلق بذلك البدن شرطا والاستغراق
فى تدبير البدن الاخر مانعا وطول العهد منسيا وثانيهما انها لوتعلقت بعد مفارقة هذا البدن ببدن اخر لزم ان لا
يزيد عدد الابدان الهالكة على عدد الابدان الحادثة فقط والتالى باطل بالمشاهدة فانه قد يحدث وباء عام ويهلك ابدان
كثيرة لا يحدث مثلها الا فى اعصار متطاولة بيان الملازمة انه لو هلك بدنان وحدث بدن واحد مثلا فاما ان
يتعلق بالبدن الحادث احدى نفسى الهالكين فقط فيلزم تعطل نفس الاخرى او كلتاهما فيجتمع على بدن واحد نفسان
او لم يكن هناك الا نفس واحدة وكانت متعلقة بكلا البدنين الهالكين فيلزم تعلق النفس الواحدة باكثر من بدن
واحد والتوالى ظاهرة البطلان واعترض عليه بانه انما يلزم ما ذكر ان لو كان التعلق ببدن اخر لازما البتة وعلى الفور واما
اذا كان جايزا او لازما ولو بعد حين فلا لجواز ان لا ينتقل نفوس الهالكين الكثيرين او ينتقل بعد حدوث الابدان الكثيرة
وما ذكر من التعطل مع انه لا حجة على بطلانه فليس بلازم لان الابتهاج بالكمالات او التألم بالجهات شغل ويرد على
الوجوه الثلثة انها انما تدل على ان النفس بعد مفارقة البدن لا ينتقل الى بدن انسان اخر ولا يدل على انها لا تنتقل
الى بدن حيوان اخر من البهائم والسباع وغيرها على ما جوزه بعض التناسخية وسماه مسخا ولا الى نبات وسماه فسخا
ولا الى جماد على ما جوزه اخر وسماه رسخا ولا الى جوهر سماوى على ما يراه بعض الفلاسفة ولا تفنى بفنائه لانه تقولون
بمغايرة النفس للبدن على انها لا تفنى بفنائه ودليل المتكلمين على ذلك النصوص من الكتاب والسنة واجماع الامة
وهى من الكثرة والظهور بحيث لا يفتقر الى الذكر واما الفلاسفة فقالوا يمتنع فناء النفس اذ لو فنيت لكان لها محل يقوم
به امكان فنائها ولا بد ان يكون ذلك المحل موجودا لانا لا نريد بالامكان الامكان الذاتى الذى هو امر عدمى بل
الامكان الاستعدادى الذى هو عرض موجود فلا بد له من محل موجود ويمتنع ان يكون الشئ محلا لامكان وجود
ما هو مباين القوام له او لامكان فساده عنه فان البديهة تحكم باستحالة ان يكون الشئ مستعدا لحصول مباينه
له او لفنائه عنه ولو جاز ذلك لجاز ان يكون الحجر مثلا مستعدا لحصول النفس الناطقة الانسانية له او لعدمها عنه
بل الشئ انما يكون محلا لامكان وجود ما هو متعلق القوام به اى مستعدا لوجوده له ومحلا لامكان فساده
اى مستعدا لعدمه عنه كالجسم فانه محل لامكان وجود السواد فيه وهو تهيؤه لوجود السواد فيه بحيث يكون

[illegible]

[illegible]

متصفا بالسواد حال وجوده فيه وكذا المحل لامكان فساده بحيث يتصف به اذا فسد باقيا بعينه ولما امتنع بقاء الشيء بعينه مع فساده امتنع كون الشيء محلا لامكان فساد ذاته فذلك المحل الذي يقوم به امكان فساد النفس مغاير لها وليس بمباين لها او حال فيها لا سبيل الى الثاني لاستلزامه بقاء الحال مع فساد محله ولا الى الاول لاستلزامه كون النفس ذا مادة يقوم بها فلم تكن مجردة هف ولا يجوز ان يكون ذلك المحل هو البدن لانا فرضناه قد فني فان قيل هذا الدليل انما يدل على امتناع فناء النفس بعد فناء البدن وليس فيه دلالة على انها لا تنعدم مط قلنا النفس الناطقة وان كانت مجردة في ذاتها لكنها متعلقة بالبدن مدبرة له متصرفة فيه ليصير آلة لها في تحصيل كمالاتها الذاتية فهذا الارتباط الذي بينهما هو جهة مقارنة النفس للبدن فمن هذه الجهة جاز ان يكون البدن محلا لامكان وجود النفس وحدوثها على معنى انه يكون مستعدا لوجودها متعلقة به فيكون البدن محلا الاستعداد وجودها من حيث انها مقارنة له لا من حيث انها مباينة اياه بل هو محل لاستعداد تعلقها به وتصرفها فيه ولما توقف تعلقها به على وجودها في نفسها كان هذا الاستعداد منسوبا اولا وبالذات الى تعلقها اعني وجودها من حيث انها متعلقة به وثانيا وبالعرض الى وجودها في نفسها فهذا الاستعداد كاف لفيضان الوجود عليها متعلقة به ولا حاجة في ذلك الى استعداد منسوب اولا وبالذات الى وجودها في نفسها الممتنع قيامه بالبدن لانها من حيث وجودها في نفسها مباينة له وقد تبين ان الشيء لا يكون مستعدا لما هو مباين له ومن هذه الجهة ايضا جاز ان يكون البدن محلا لامكان فساد النفس على معنى انه يكون مستعدا لعدم النفس من حيث انها مدبرة فيكون البدن محلا لاستعداد عدمها من حيث انها مقارنة له لا من حيث انها مباينة اياه بل هو محل لاستعداد انقطاع تدبيرها عنه لكن لما لم يتوقف انقطاع تدبيرها على عدمها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوبا الى عدمها في نفسها لا بالذات ولا بالعرض فلا يكفي هذا الاستعداد لعدمها في نفسها اصلا بل لا بد له من استعداد اخر وقد تبين امتناع قيامه بالبدن فقد ظهر الفرق بين امكان وجود النفس وامكان عدمها وان البدن لا يكون محلا للامكان الثاني مع انه محل للامكان الاول ويرد عليه جميع ما سبق ايراده في مبحث ان كل حادث مادي ولا يصير مبدء صورة لاخر والا بطل ما اصلنا ذهب بعضهم الى ان الناطقة تفيض منها صورة نوعية انسانية على البدن فيكون له تصرفها في البدن وقواها وهذا الكلام مبني عليه ومعناه ان النفس التي تعلقت ببدن وفاضت منها صورة نوعية عليه لا تفيض منها صورة نوعية لبدن اخر والا لكان لنفس واحدة بدنان فيزيد عدد الابدان على عدد النفوس فلا يتساويان وقد بينا انهما متساويان وتعقل بذاتها وتدرك بالالات يعني ان النفس الناطقة تدرك الكليات بذاتها لا بواسطة الالات بل يرتسم صورها في نفس الذات وتدرك الجزئيات بالالات اي بان يرتسم صورها في الالات لا نزاع في ان مدرك الكليات في الانسان هو النفس واما مدرك الجزئيات على وجه كونها جزئيات فعند بعضهم النفس واختاره المص وعند بعض الحواس والدليل على ان مدرك الجميع هو النفس انا نحكم بين الكلي والجزئي والحاكم بين الشيئين لا بد ان يدركهما فالمدرك من الانسان لجميع الادراكات شيء واحد والمدرك للكليات هو النفس فلا بد ان يكون مدرك الجزئيات ايضا اياها واما ان صور الكليات يرتسم في النفس

الى ان كتاب اصطلاح جديد او مقابلة بمعنى العام قرينة
على ان المراد ما عدا ذلك كما هو الشايع المستعمل
الادراك في الموضعين اشارة الى هذا
م ت كتبه مشيئا وحاشيته من الاول
الى هنا العبد الفقير الى ربه
الغني محمد ابراهيم
بن محمد باقر تجاوز الله عنهما وحشرهما مع مواليهما محمد وعلي والهما
صلى الله عليهم اجمعين.

دون قواها الجسمانية وصور الجزئيات في قواها الا في ذاتها فقد سبق بيان الاول في مبحث تجرد النفس و
بين الثاني بقوله للامتياز بين المختلفين وضعا من غير استناد يعني قد يتخيل مربعا مجنحا بمربعين متساويين في جميع
الوجوه الا في الآن احدهما على يمين المربع الوسطاني والآخر على يساره على هذا الشكل [شكل] من غير استناد
اي من غير ان يستند هذا التخيل الى الخارج بان يرى هذا الشكل في الخارج بل يتخيله بمحض اختراعنا ونميز بين
جناحيه المختلفين في الوضع وليس هذا الامتياز بينهما بحسب الماهية ولوازمها وعوارضها كالمقدار والشكل واللون
والبياض وغير ذلك لفرض تساويهما من جميع الوجوه بل بالمحل بان يكون محل احدهما غير محل الآخر وليس هذا
هو المحل الخارجي لان المفروض انه لم يؤخذ من الخارج فتعين المحل الادراكي لذلك والمجرد لا يصلح ان يكون
محلا لذلك فتعين الآلة الجسمانية واعترض بان هذا انما يتم في المتخيلات المسماة بالصور دون المتوهمات التي هي معان جزئية
قيل لو كان ادراك النفس للجزئيات بمعنى الآلات لما ادركت النفس هويتها لامتناع توسط الآلة في ذلك والالزام
بالضرورة واجيب بان المفتقر الى توسط الآلة هو الادراك الذي بطريق ارتسام الصور واما ما لا يفتقر الى ارتسام الصورة
كادراك النفس ذاتها فلا يفتقر الى توسط الآلة وقد يجاب بانهم صرحوا بان ادراك الجزئيات المادية هو الذي يكون بالآلات واما
ادراك الجزئيات المجردة كنفس النفس هويتها فلا حاجة فيه الى الآلات الجسمانية وللنفس قوى تشاركها بها غيرها وهي الغاذية
والنامية والمولدة والأخرى اخص منها يحصل الادراك اما للجزئي او للكلي يعني ان للنفس الناطقة قوى تشاركها بها الحيوان
العجم والنبات وقوى اخرى اخص يحصل بها الادراك للجزئي وهي قوى يشاركها بها الحيوان الاعجم دون النبات وهي
الحواس الخمس الظاهرة والخمس الباطنة وهذه القوى العشر يحصل بها الادراك الجزئي ولها قوة اخرى اخص
من الاوليين لانها تختص بالانسان وهي قوة يحصل بها الادراك للكلي اما القوى التي تشاركها فيها النبات والحيوان
الاعجم فاصولها ثلثة اثنتان لاجل الشخص وهما الغاذية والنامية وواحدة لاجل النوع وهي المولدة وهذه القوى
الثلث تسمى نباتية لا لاختصاص النبات بها بل لاختصاص قواها بها وتسمى طبيعية ايضا اما الغاذية فهي التي تحيل الغذاء الى مثال
المغتذي وتتم فعلها بافعال جزئية ثلثة احدها تحصيل جوهر البدن وهو الدم والخلط الذي هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه
بالعضو وقد تختل كما يقع في علة تسمى اطروفيا وهو عدم الغذاء والثاني الالزاق وقد تختل كما في الاستسقاء اللحمي
الثالث التشبيه بالعضو المغتذي حتى في قوامه ولونه وقد تختل كما في البرص والبهق لان جوهر البدل والالزاق موجودان فيهما
والتشبيه غير موجود فهذه الافعال الثلاثة لا بد وان يكون لقوى ثلث لكن القوة الغاذية هي مجموعها او قوة اخرى تستخدم
كل واحدة منها والظاهر انها هي مجموع تلك القوى الثلاث والقوة التي يصدر منها التشبيه يسمونها مغيرة ثانية وهي واحدة
بالجنس في الانسان وغيره من المركبات التي لها اعضاء واجزاء مختلفة بالحقيقة بمنزلة الاعضاء ومختلفة بالنوع
اذ في كل عضو منها قوة تغير الغذاء الى تشبيه يخالف التشبيه القوة الاخرى واما النامية فهي التي تداخل الغذاء بين اجزاء
المغتذي فتزيد في الاقطار الثلاثة بنسبة طبيعية بان يزيد في الاعضاء الاصلية اعني ما يتولد عن المني كالعظم والعصب
والرباط وغيرها وبذلك يظهر الفرق بين النمو والسمن فان السمن انما هو زيادة في الاعضاء المتولدة من الدم كاللحم والشحم
والسمن لا في الاعضاء الاصلية وقبل السمن لا يزيد في الطول وليس كذلك فانه قد يزيد في الطول ايضا وبقولنا بنسبة
طبيعية يخرج الورم فانه ليس على النسبة الطبيعية بل خارج عن المجرى الطبيعي واما المولدة فالمراد بها قوتان فوجلتها

اعضائه

اجتبا زيته كما في الغاذية فانها كما ذكرنا انما عبارة عن ثلث قوى احدها اجلها انهما ما يجعل فضلة الهضم
الرابع منيا وهذه القوة عملها في الانثيين لان تلك الاوعية يصير منيا منها وثانيهما ما يهيئ كل جزء
من المني الحاصل من الذكر والانثى في الرحم لعضو مخصوص بان يجعل بعضه مستعدا للعظمية وبعضه
مستعدا للعصبية وبعضه مستعدا للرباطية الى غير ذلك وهذه القوة تسمى المغيرة الاولى لان المغيرة
كما تطلق على هذه القوة تطلق على احد القوى الثلث من قوى الغاذية ايضا لوجود معنى التغيير فيهما
فخصت هذه بالمغيرة الاولى وتلك بالمغيرة الثانية لتقدمها عليها في بدن المولود وفعل هذه القوة انما
يكون حال كون المني في الرحم لتضاف ذلك فعل القوة المصورة لانها تعطي مواد الاعضاء والصور اللائقة بها
صورها الخاصة بها وانما لم يذكر المصنف القوة المصورة لانه بسيطها وانما احتيج الى هذه القوى اما
الى الغاذية فلان بقاء البدن بدونها ممتنع لان البدن انما يمكن تكونه من جسم رطب ليكون قابلا للتشكيل والتمدد
ولا بد من حرارة غريبة منضجة محللة للفضول ويلزمها الاعضاء ان تحلل الرطوبة ويعينها على ذلك الهواء
الخارجي والحركات البدنية والنفسانية فلولا ان الغذاء يخلف بدل ما يتحلل منه لم يمكن بقاؤه مدة تمام
التكون فضلا عما بعد ذلك وليس يوجد في الخارج جسم اذا ماس بدن الانسان بطبيعته فلا بد اذن من
ان يكون للنفس قوة من شانها ان تحيل الوارد الى مشابهة جوهر اعضاء البدن ليخلف بذلك بدل ما يتحلل
منه وهي القوة الغاذية واما الى المولدة فلما ثبت من ان الموت ضروري وحفظ الانسان الا بالتولد مما يتوقف
ان يكون للنفس قوة تفصل من المادة التي تحصلها الغاذية مادة لشخص اخر ولما كانت المادة المنفصلة
اقل من المقدار الواجب لشخص كامل جعلت للنفس ذات قوة تضيف من المادة التي تحصل بالغاذية شيئا فشيئا
الى المادة المفصولة فيزيد بها مقدارها في الاقطار على تناسب طبيعي يليق بشخص ذلك النوع الى ان يتم الشخص
وتخدم للغاذية قوى اربع هي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة لما كان الشخص يتم بفعل القوتين الغاذية
والنامية كانتا مقصودتين فيه بذاتيهما لكن لما لم يكن ذلك الا بتحصيل الغذاء النافع واصلاحه ودفع فضله
احتيج الى افعال قوى اخرى اربع فسميت تلك الاربع خوادم لتينك القوتين لما ان فعلها الذي مقصود لذاته بل
لتتميم فعل تينك القوتين وانما قيل تخدم للغاذية ولم يقل تخدم للغاذية والنامية لما ان الغاذية ايضا تخدم
النامية فيعلم ما هو المقصود بالالتزام اما الاحتياج الى الجاذبة فقط لان الغذاء لا يمكن ان يصل بنفسه الى
جميع الاعضاء لانه لا يخلو اما ان يكون ثقيلا فلا يصل الى الاعضاء العالية واما ان يكون خفيفا فلا
يصل الى الاعضاء السافلة ووجودها في بعض الاعضاء معلوم بالحس فان المنكس اذا اشتدت حاجته الى الغذاء
يجده ينجذب من فيه الى المعدة من غير ارادته امساكه في فيه وايضا فان الحلو يخرج بالقيء بعد غيره وان تناوله اولا
وما ذاك الا بجذب المعدة اللذيذ الى قعرها وايضا الرحم اذا كانت خالية عن الفضول بعيدة العهد بالجماع
يحس الانسان وقت الجماع ان احليله ينجذب الى الداخل واما الى الماسكة فلان الغذاء لا بد فيه من الاستحالة
حتى يصير شبيها بجوهر المغتذي والاستحالة حركة وكل حركة في زمان فلا بد من زمان في مثله يستحيل الغذاء الى
جوهر المغتذي ولان الخلط جسم رطب سيال استحال ان يقف ما لم يمسكه فلا بد من قاسر يقسره على الوقوف
وذلك القاسر هو الماسكة ووجودها في بعض الاعضاء معلوم بالحس فان ارباب التشريح قالوا اذا شرحنا بطن

[Margin: يحصلها الغاذية]

[Margin: الحكمة التي قلبته على راسه فانكس ... اراد به مع]

الحيوان

الحيوان اذا ما تناول الغذاء وجدناها متعددة محتوية على الغذاء بحيث لا يمكن ان يسيل من ذلك الغذاء شيء ايضا
قالوا اذا شققنا بطن الحيوان الحامل من تحت السرة وجدنا رحمها منضمة انضماما شديدا بحيث لا يسع ان يدخل فيها
طرف الميل وايضا فان المني اذا استقر في الرحم لا ينزل عنها مع ثقله واما الى الهاضمة فلان احالة القوة المغيرة انما
يكون لما هو مناسب لاستعداد الصورة العضوية وانما يكون ذلك بعد فعل القوة التي تجعله مناسبا للاستعداد
وتلك هي القوة الهاضمة ومراتب الهضم اربع اولها في المعدة فان الغذاء يصير فيها كيلوسا اي جوهرا شبيها
بماء الكشك الثخين اما بمخالطة المشروب وذلك في اكثر الحيوانات واما بلا مخالطة المشروب كما في جوارح الصيد
وابتداء ذلك الهضم في الفم عند المضغ ولهذا كانت الحنطة الممضوغة تفعل في انضاج الدماميل ما لا تفعله
المطبوخة ولا المنقوعة المخلوطة باللعاب وثانيها في الكبد فان الكيلوس اذا تم انهضامه في المعدة انجذب لطافته
بالعروق المسماة بالماساريقا الى الكبد وتدخل في العروق المتصغرة المتضائلة المنتشرة في جميع اجزاء الكبد
بحيث تلاقي الكبد بكليته الكيلوس فينهضم هناك انهضاما ثانيا فيخلع صورته النوعية الغذائية ويستحيل
الى الاخلاط ويسمى كيموسا وابتداء هذا الهضم في الماساريقا لانها في العروق وابتداؤه من حين صعود الخلط
في العرق العظيم الطالع من حدبة الكبد عند انتهائه الى الاعضاء وابتداؤه من حين ما يترشح الدم من فوهات العروق
واما الى الدافعة فلان الذي يغتذي به لا يصير تماما جزءا من المغتذي بل ينفصل منه ما يضيق المكان ويمنع ما يرد من
الغذاء عن الوصول الى الاعضاء ويوجب ثقل البدن بل يعفنه فيفسد فلا بد من قوة تدفع تلك الفضلات ووجودها
ظ عند الحس في حال التبرز والقيء وارافة البول وقد تتضاعف هذه القوى لبعض الاعضاء كالمعدة فان فيها
الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة بالنسبة الى غذاء جميع البدن وفيها ايضا هذه القوى بالنسبة الى ما يغتذي
بخاصته والنمو غير السمن لما مر انفا وقد يوجد احدهما بدون الاخر اما النمو بدون السمن كما في الصبي المهزول واما
عكسه فكما في بعض الشيوخ والذبول يقابل النمو والهزال السمن والمصورة عندي باطلة لاستحالة ان تصدر هذه
الافعال المحكمة المركبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا والغزالي بالغ في العجز ابطال القوى مطلقا وادعى
ان الافعال المنسوبة الى القوى صادرة عن ملائكة موكلة بهذه الافعال تفعلها بالشعور والاختيار ويرد عليه
انا لا نسلم ان المصورة قوة واحدة بسيطة لم لا يجوز ان يكون وحدتها بالجنس كما ان المغيرة واحدة بالجنس مختلفة
بالنوع ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون صدور هذه الافعال عنها بحسب تعدد المادة فان المني انما يحصل من فضلة
الهضم الرابع في الاعضاء ففضلة هضم كل عضو انما يستعد لصورة ذلك العضو لكن الانصاف ان تلك الافعال
المتقنة المحكمة على النظام المشاهد من الصور العجيبة والاشكال الغريبة والنقوش المؤلفة والالوان المختلفة
وما روعي فيها من حكم ومصالح قد تحيرت فيها الاوهام وعجزت عن ادراكها العقول والافهام قد بلغ المدون منها كما
علم في علم التشريح ومنافع خلقة الانسان خمسة الاف مع ان ما لم يعلم منها اكثر مما قد علم كما لا يخفى على ذي حدس
كامل مما لا يكاد يذعن العقل بصدورها عن القوة التي تسمى مصورة وان فرضنا كونها مركبة وكون المواد مختلفة بل
٢و٣ يحكم بان امثال تلك الامور لا يمكن ان يصدر الا عن حكيم عليم خبير ولهذا كلامهم في القوى النباتية اتفق الا
عليه بعلم قيل من ان اثبات تعدد هذه القوى واحكامها المذكورة في مباحثها مما لا يتم الا على اصول الفلاسفة من ان

[illegible] قوله و [illegible] بالشا [illegible] في العروق [illegible] الى العروق المتشعبة من هذا العرق العظيم [illegible] الداخلة الى اعماق الا[illegible] عضاء مثل العروق التي تشاهد في الاوراق [illegible]

قال صدر المتألهين من الحكماء من
انكر الصورة منعا للكلي والاشراقيين حيث
احالوا استناد الافاعيل المحكمة العجيبة الى قوة عديمة
الشعور ولو افقهم في ذلك الشيخ الغزالي حيث اسند افاعيل
هذه القوة بل جميع القوى الى ملائكة موكلة لصدور هذه الا
ثار وتحقيق المقام ما اوردناه في بعض كتبنا المبسوطة وحاصله
اثبات تلك القوة على وجه يوافق كلا المذهبين ويرتفع
الخلاف من البين فان اثباتها لا يوجب الا
ستغناء عن اثبات الملك الموكل بفعل
التصوير لان وجود ذلك الملك
المتساوي النسبة الى
جزئيات الصور
لا تغني
الحاجة الى القوى الجزئية المخصصة لاجزاء الصور ١٢

الواحد

الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الواجب موجب بالذات اما على القول بالاختيار فيجوز ان يكون هذه الافعال
كلها صادرة عنه ابتداء واذا جوزنا ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد جاز ان يكون هذه الافعال كلها صادرة عن
قوة واحدة فهذه المسائل لا تتم على قوانين علم الكلام واما انه تلك انما نشأت من خلط المتأخرين الحكمة باصول
الدين من وجوه الاول انا لا نسلم ان الغاذية قوة ثالثة وقولكم انما يتم بافعال جزئية قلنا لم لكن تحصيل جوهر البدل
وهو الدم والخلط انما هو فعل الهاضمة في الكبد لا الصادر فعل جاذبة العضو واما الغاذية ففعلها ليس
الا التشبيه وليس هناك الا قوة واحدة يصدر منها التشبيه الثاني انا لا نسلم ان الغاذية غير الهاضمة فان
اكثر الاطباء كجالينوس وابي سهل المسيحي وصاحب الكامل وغيرهم من الاطباء المتأخرين لم يفرقوا بينهما لان القوة
الهاضمة يثبت فعلها عندهم انها فعل الجاذبة وابتداء فعل الماسكة فاذا جذبت جاذبة عضو شيئا من الدم
وامسكته ماسكة ذلك العضو فللدم صورة نوعية واذا صار شبيها بالعضو فقد بطلت تلك الصورة وحدثت
صورة اخرى فيكون ذلك كونا للصورة العضوية وفسادا للصورة الدموية وهذا الكون والفساد انما يحصل
بان يحدث هناك من الطبخ ما لاجله يأخذ استعداد المادة للصورة الدموية في الانتقاص ويأخذ استعدادها للصورة العضوية
في الاشتداد ولا يزال الاول ينتقص والثاني يشتد الى ان ينتهي المادة الى حيث يبطل عنها الصورة الاولى وهي الدموية
وتحدث الاخرى وهي العضوية فهيهنا حالتان احدهما سابقة على الاخرى فالحالة الاولى هي فعل قوة الهاضمة
والحالة الثانية هي فعل القوة الغاذية ويرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون حصول الحالتين بقوة واحدة فانه
لو اعتبر تعدد مثل هذه الحالات واستدعت كل واحدة منها قوة على حدة لصارت القوى اكثر من المذكورة فان
الغذاء له استحالات كثيرة بحسب مراتب الهضم بعضها استحالة في الكيف فقط وبعضها استحالة في الصورة
النوعية ايضا كما ذكرناه انفا ولما جاز ان يكون تلك الاستحالات الكثيرة بقوة واحدة وهي الهاضمة فليجز ان
يكون الاستحالة الى الصورة العضوية ايضا بتلك القوة بعينها فتكون هي مبطلة للصورة الدموية ومحصلة للصورة
العضوية كما كانت مبطلة للصورة الغذائية ومحصلة للصورة الدموية الثالث انا لا نسلم ان النامية غير الغاذية لم
لا يجوز ان يكون هناك قوة واحدة يختلف احوالها بالقوة والضعف فيحصل برهة من الزمان لقوتها ما يزيد على
المتحلل من الاعضاء الاصلية وذلك في سن النمو اعني الى قريب من الثلثين ثم يتطرق اليها شيء من الضعف
فيحصل منها ما يساويه وذلك في سن الوقوف اعني الى قريب من الاربعين ثم يتزايد الضعف فلا تقوى على تحصيل
ما يساوي المتحلل وذلك في سن الانحطاط الخفي الذي لا يتبين اعني الى قريب من الستين وفي سن الانحطاط الظاهر
الذي هو ما بعده الى آخر العمر الرابع انا لا نسلم ان المولدة للمني قوة اخرى غير القوة المغيرة التي للانثيين اعني الهاضمة
فانها تفعل ذلك كما تفعل مغيرة الثدي اللبن ولا يقول احد ان في الثدي قوة اخرى وليس المني الا فضلة غذاء الاعضاء
كما ان اللبن فضلة غذاء الثديين الخامس لا حاجة لنا الى اثبات القوة المغيرة الاولى وقولكم في اثباتها ان المني
متشابه الاجزاء فلولا هذه القوة تعد بعضه للعظمية وبعضه للعصبية لكان فعل المصورة في بعضه صورة العصب
وفي بعض اخر صورة العظم ترجيحا بلا مرجح قلنا لا نسلم ان المني متشابه الاجزاء بل هو مختلف الاجزاء كما ذهب اليه بقراط
وشيعته لان المني يخرج من كل البدن فيخرج من اللحم جزء شبيه به ومن العظم جزء شبيه به وعلى هذا من جميع الاعضاء

وهذ

فعلها م

فلا يكفي ... ان الا ... حالة في الكبد التي هي الاعداد فعل القوة الهاضمة وا حالة الغذاء وصورته النوعية اي الصورة الدموية فعل القوة المحصلة بجوهر البدل فليس هناك افعال مختلفة مستندة الى قوة واحدة بخلاف ما اذا كانت الغاذية والهاضمة متحدتين فانه ح يلزم استناد فعلين مختلفين هما اعداد المادة للصورة العضوية وتحصيل تلك الصورة بقوة واحدة ثم ان يمكن ان يقال وحدتها نوعية عندهم واختلاف اصنافها او جنسيها اختلاف انواعها وتلك الاختلافات مستندة الى الاختلاف الصنفي او النوعي لا انها ... اظهر من كلامهم م ن

٢٣٥

وهذه الاجزاء غير متشابهة لاختلاف حقايقها باختلاف الاعضاء المنفصلة هي عنها ولو سلم فنقول ذلك
وارد عليكم في القوة المغيرة ايضا لان المني اذا كانت متشابهة الاجزاء كان اعداد جزء منه للعظمية دون الاخر
ترجيحا بلا مرجح وان اجبتم بان الاختصاصات تكون بحسب ما يختلف به امزجة الاجزاء بسبب قربها وبعدها
من جرم الرحم كان ذلك جوابا لنا ايضا واما الاعتراض بانهم يجعلون المولدة والمصورة وغيرهما قوى للنفس
الا انها والنفس حادثة بعد حدوث المزاج وتمام الاعضاء فالقول باستناد الاعضاء الى المصورة
بحدوثها لا الة قبل ذلك الا انه وفعلها بنفسها من غير مستعمل اياها وهو باطل مدفوع بان ذلك انما يرد لو جعلت
المصورة من قوى النفس الناطقة للمولود واما لو جعلت من قوى النفس الناطقة للام او من قوى النفس النباتية
للمولود المغايرة بالذات لنفسه الناطقة فلا اشكال قال المصنف في شرح الاشارات ان نفس الابوين يجمع بالقوة
الجاذبة اجزاء غذائية ثم يجعلها اخلاطا وتفرد منها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة
من شانها اعداد المادة لصيرورتها انسانا فيصير بتلك القوة منيا وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج
المني كالصورة المعدنية ثم ان المني يتزايد كمالا بانها في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا
لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجتذب الغذاء وتضيفها الى تلك المادة
فتنميها وتتكامل المادة بتربيتها اياها فيصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها لهذه الافاعيل و هكذا
الى ان تصير مستعدة لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فيصدر عنها تلك الافعال
فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق وتبقى مدبرة
الى ان يحل الاجل واما قوة الادراك الجزئي فمنها اللمس وهي قوة منبثة في البدن كله من شانها ادراك
الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك بان ينفعل عنها العضو اللامس عند المماسة بحكم الاستقراء
قال الشيخ اول الحواس الذي يصير الحيوان حيوانا هو اللمس فانه كما ان للنبات قوة غاذية يجوز ان يفقد سائر
القوى دونها كذلك حال اللامسة للحيوان لان مزاجه من الكيفيات الملموسة وفساده باختلالها والحس طليعة للنفس
فيجب ان يكون الطليعة الاولى هو ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح وان يكون ما قبل الطلايع صلاح
التي تدل على امور تتعلق بها منفعة خارجة عن القوام او مضرة خارجة عن الفساد والذوق وان كان دالا
على الشيء الذي به يستبقي الحيوة من المطعومات فقد يجوز ان يبقى الحيوان بدونه لانتشار الحواس الاخر على
الموافق واجتناب المضاد وليس شيء منها على ان الهواء المحيط بالبدن محرق او مجمد ولشدة الاحتياج اليه كانت قوته
الاعصاب سارية في جميع الاعضاء الا ما يكون عدم الحس فيه انفع له كالكبد والطحال والكلية لئلا
يتاذى بما يلاقيها من الحاد اللذاع فان الكبد مولد للصفراء والسوداء والطحال والكلية مصب الماء وانفع
وكالرية فانها دائمة الحركة فيتالم باصطكاك بعضها ببعض وكالعظام فانها اساس البدن ودعامة الحركات
فلو احست لتالمت بالضغط والمزاحمة وبما يرد عليها من المصاكات واثبتها بعضهم للفلكيات زعما
منهم انها من لوازم الحيوة وللافلاك حيوة لكون حركتها نفسانية فيكون لها شعور ولمس بالفعل والقوة لانها
انما يكون لجذب الملايم ودفع المنافر فيكون وجودها في الفلك الممتنع عليه الكون والفساد معطلا لامرية

بان

بان ذلك انما هو في الارضيات واما في الفلكيات فيجوز ان يوجد لغرض آخر كتلذذها بالملامسة والاصطكاك وان
يمنع كونها من لوازم الحيوة على الاطلاق واما ما ذهب اليه البعض من وجوب الملامسة للعنصريات بناء على ان الارض
تهرب من الطواف الى السفل والنار بالعكس وذلك يدل على شعورهما بالملايم والمنافر ففي غاية الضعف في تعدد وحدة
نظر وتامل ذهب الجمهور الى ان اللامسة قوة واحدة بها يدرك جميع الملموسات كسائر الحواس فان اختلاف المدركات
لا يوجب اختلاف الادراكات ليستدل بذلك على تعدد مباديها وذهب كثير من المحققين ومنهم الشيخ الى انها قوى
متعددة بناء على ما مهد في تكثير القوى من ان القوة الواحدة لا يصدر عنها اكثر من واحد فقالوا ههنا ملموسات
مختلفة الاجناس متضادة فلا بد لها من قوى مدركة مختلفة تحكم بالتضاد بينهما فاثبتوا لكل من ضدين منها قوة واحدة
هي الحاكمة بين الحرارة والبرودة والحاكمة بين الرطوبة واليبوسة والحاكمة بين الخشونة والملاسة والحاكمة بين اللين
والصلابة ومنهم من زاد الحاكمة بين الثقل والخفة قالوا ويجوز ان يكون لهذه القوى باسرها آلة واحدة مشتركة بينها
وان يكون هناك في الآلات تنوع غير محسوس فلهذا توهم اتحاد القوى ويرد عليه ان المدركات بالحس هو المتضا
ان كالحرارة والبرودة نفي التضاد فانه من المعاني المدركة بالعقل والوهم واذا جاز ادراك قوة واحدة للضدين
فقد صدر عنها اثنان فلم لا يجوز ان يصدر عنها ما اكثر من ذلك وايضا فان الطعوم وكذا الروائح والالوان اجناس مختلفة
متضادة مع اتحاد القوة المدركة لها وكون التضاد فيما بين الملموسات اكثر واقوى لا يجدي نفعا ومنها الذوق ويفتقر
الى توسط الرطوبة اللعابية الخالية عن المثل والضد الذوق قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان
وهو تالي اللمس في المنفعة اذ يتمكن به على جذب الملايم ودفع المنافر من المطعومات كما ان اللمس يتمكن على مثل
ذلك من الملموسات ويوافقه في الاحتياج الى الملامسة ويفارقه في ان نفس الملامسة لا يؤدي الطعم كما ان نفس
ملامسة الحار تؤدي الحرارة بل لا بد من توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة عن الآلة المسماة بالملعبة ويشترط
ان يكون هذه الرطوبة خالية عن مثل طعم المطعوم كلها ليؤدي طعم المذوق كما هو الى الذائقة فان المريض اذا تكيف
لعابه بطعم الخلط الغالب عليه لا يدرك طعوم الاشياء الماكولة والمشروبة الا مشوبة بذلك الطعم فان الممرور يجد
طعم العسل مرا واختلفوا في ان توسطها اما بان يخالطها اجزاء لطيفة من ذي الطعم ثم تغوص هذه الرطوبة معها
في جرم اللسان الى الذائقة فالمحسوس هو كيفية ذي الطعم ويكون الرطوبة واسطة لتسهيل وصول جوهر المحسوس
الحامل للكيفية الى الحاسة او بان يتكيف نفس الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فيغوص وحدها فيكون المحسوس
كيفيتها وعلى التقديرين لا واسطة بين الذائقة ومحسوسها حقيقة بخلاف الابصار المحتاج الى توسط الجسم
الشفاف وقد يتركب من الطعم واللمس حس بلا امتياز كما في الحرافة فان سطح اللسان ينفعل عنها انفعالا لمسيا ما التسخين
ولها اثر ذوقي فيرد على النفس اثر القوتين معا كاثر واحد بلا تميز في الحس ومنها الشم وهو قوة مودعة في الزائدتين
الناتئتين من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي ويفتقر في ادراكه الى وصول الهواء المنفعل من ذي
الرائحة الى الخيشوم الجمهور على ان ادراك الروائح بوصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة الى آلة الشم وقيل
بتحلل وانفصال اجزاء من ذي الرائحة يخالطها الاجزاء الهوائية متصل الى الشام من غير استحالة في الهواء ولا تحلل
وانفصال ورد الثاني بان القليل من المسك يشم على طول الازمنة وكثرة الامكنة من غير نقص في وزنه وحجمه فلو

ومنه بل عن الطعوم

كان

كان الشم بالتجزي وانفصال الاجزاء لما امكن ذلك الثالث بان المسك قد يذهب بالمشابعية جدا او
يحرق ويفنى بالكلية مع ان رائحته تدرك في الهواء ازمنة متطاولة وتمسك الفريق الثاني بان الشم لو لم
يكن بتحلل الاجزاء اللطيفة وانفصالها عن ذي الرائحة لما كانت الحرارة وما يهيجها من الدلك والتبخير
الروائح ولما كان البرد الشديد يخفيها ولما ذبلت التفاحة بكثرة الشم واللازم بط بحكم المشاهدة والجواب
منع الملازمة لجواز ان يكون ذلك من جهة ان التبخر وتحلل الاجزاء يعين على تكيف الهواء بكيفية ذي
الرائحة وكثرة اللمس والشم على ذبول التفاحة وتحلل رطوباتها قال الامام والحق ان كليهما ممكن يعني يمكن
ان يكون وصول الاجزاء اللطيفة المنفصلة عن ذي الرائحة الى آلة الشم ايضا سببا لادراك الرائحة كما ان
وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة اليها سبب له وتمسك الاخرون بان النار مع شدة لطافتها لا يجاوز
لا تسخن الا ما قرب منها فكيف يحمل الجسم ذو الرائحة الهواء على مشابعية على ما حكى المعلم الاول
في التعليم الاول من ان الرخمة قد انتقلت من مسافة مائتي فرسخ بالجيف حيث حصلت من مقاتلة وقعت بين
اليونانيين مع امتناع ان يبلغ استحالة الهواء الى تلك المسافة ويمتنع ايضا ان يتحلل من تلك الجيف اجزاء
تنتشر الى مائتي فرسخ ورد بانه مجرد استبعاد ولا دليل على الامتناع سلمنا لكن وصول الهواء المتكيف الى المسافات
البعيدة على ما حكى يجوز ان يكون بهبوب رياح قوية على انه يجوز ان يكون ادراكها للجيف بالباصرة حين هي
محلقة في الجو العالي ومنها السمع وهي قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ ويتوقف ادراكها على وصول
الهواء المنضغط المتكيف بكيفية الصوت بسبب تموجه الحاصل من قرع اي امساس عنيف او قلع اي تفريق
عنيف وهما موجبان لتموج الهواء اما القرع فلان القارع يموج الهواء الى ان ينفلت من المسافة التي يسلكها
القارع الى جنبيها واما القلع فلان القالع يموجه الى ان ينفلت من المسافة التي يسلكها المقلوع الى جنبيها
ثم في الامرين جميعا يلزم المتباعد من الهواء الى ان ينفذ للتشكل والتموج الواقعين هناك ويشترط مقاومة
المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما في قرع الطبل وقطع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة الى الصماخ
فيسمع الصوت لوصوله الى السامعة لا لتعلق حاسة السمع به مع كونه بعيدا عن الحاسة كالمرئي فانه يرى مع بعده
عن الباصرة لاجل تعلق بينهما ولا نعني بوصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ ان هواء واحدا بعينه يتموج
ويتكيف بالصوت ويوصله الى القوة السامعة بل ان ما يجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف به
الصوت ايضا وهكذا الى ان يتموج ويتكيف به الهواء الراكد في الصماخ فيدركه السامعة واستدل على
الاحساس بالصوت بوصول الهواء الحامل له الى الصماخ بوجوه الاول ان من وضع فمه على طرف انبوبة طويلة ووضع
طرفها الاخر على صماخ انسان وتكلم فيها بصوت عال يسمعه ذلك الانسان دون من كان حاضرا الثاني انا اذا رأينا من البعيد
انسانا يضرب الفاس على الخشبة رأينا الضرب قبل سماع الصوت الثالث ان الصوت يميل مع الريح كما هو المجرب في
صوت المؤذن على المنارة فمن كان منه في جهة هبوب الريح اليها يسمع صوته وان كان بعيدا ومن كان في غير تلك الجهة
لا يسمعه وان كان قريبا واعترض الامام بان الوجوه الثلاثة راجعة الى الدوران اذ محصولها انه متى وجد وصول الهواء
الحامل للصوت الى الصماخ وجد السماع ومتى لم يوجد لم يوجد فلا يفيد الا الظن وانه خبير بان امثال ذلك يسمونه

قطع

درالعاد

الحدس لقوم من الاذهان الثاقبة يفيد اليقين وكذا الحال في كثير من المسائل العلمية التي يستفاد فيها
بالحدس الصائب فلا يقوم حجة على الغير مع كونها معلومة يقينا وعارض بوجوه الاول ان الحروف والاصوات
لا وجود لها الا في آن حدوثها ونحن نسمعها فاذن قد سمعناها قبل وصول الهواء الحامل لها الى الصماخ الثاني
حامل حروف الكلمة الواحدة اما هواء واحد او هواء متعدد فعلى الاول يجب ان لا يسمعها الا سامع واحد
ولا يسمعها ذلك الواحد الا تامة لانه من النادر ان يبقى ذلك الهواء بالكلية على ذلك التشكل الى ان يصل
بكليته الى صماخ واحد وعلى الثاني يجب ان يسمعها السامع الواحد مرات كثيرة الثالث قد يسمع الشخص
كلام غيره وان حال بينهما الجدار المحيط بالسامع من جميع الجوانب فلا يمكن ان يقال ان الهواء الحامل لتلك
الكيفية ينفذ في مسام الجدار لان الهواء لا يحمل الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص في المخارج فاذا
تادى الى الجدار وصدم بكثافته لم يبق له ذلك الشكل الذي لاجله صار الهواء حاملا للصوت المخصوص فبعد خروجه عن
المنافذ وجب ان لا يبقى كيفية تلك الحروف واجيب عن الاول بان الحروف والاصوات آنية الحدوث لا آنية الوجود
فيجوز ان يبقى زمان وصول الهواء الحامل لها الى الصماخ وعن الثاني بان الحامل لها هواء متعدد لكن الواصل
الى السامع الواحد يجب ان يكون واحدا ولو فرض تعدد الواصل ليجب ان يكون السماع مشروطا بالوصول اول
مرة فيكون شرط السماع فيما بعدها منتفيا وعن الثالث بان شرط السماع بقاء الهواء على كيفية هي الصوت
المتفرع على التموج ولا يبعد ان ينفذ الهواء في المنافذ الضيقة متكيفا بالكيفية التي هي الصوت المخصوص
واطلاق التشكل على الكيفية تجوز فمن قال ان الهواء لا يحمل الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص
اراد به تكيفه بكيفيته المعينة على سبيل التجوز ولم يرد به انه يتشكل بالشكل الحقيقي حتى لا يتصور نفوذه في تلك
المنافذ متشبثا بشكله على حاله ومنها البصر وهو قوة مودعة في ملتقى العصبتين المجوفتين اللتين
تنبتان من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي تيامن النابت
منها يسارا ويتياسر النابت منهما يمينا حتى يلتقيا ويصير تجويفهما واحدا ثم ينفذ النابت يمينا الى الحدقة
اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى فذلك التجويف الذي هو في الملتقى اودع فيه القوة الباصرة ويسمى
مجمع النور وانما جعلت هاتان العصبتان مجوفتين للاحتياج الى كثرة الروح الحامل للقوة الباصرة بخلاف
باقي الحواس الظاهرة ويتعلق البصر بالذات بالضوء واللون وبواسطتهما بباقي المبصرات كالشكل والمقدار
والحركة وغيرها ولم يرد بالمبصر بالذات ما لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره وبالمبصر بالواسطة ما يتوقف ابصاره
على ابصار غيره حتى يرد عليه الاعتراض بان المدرك بالذات هو الضوء ليس الا واما اللون فهو ايضا مرئي
بواسطة الضوء كسائر المبصرات بل اراد بالمرئي بالذات ما يكون مرئيا برؤية متعلقة به ابتداء اي بلا واسطة بكون
تعلق الرؤية بها اولا وبالذات وتعلقها بعينها بذلك المرئي ثانيا وبالعرض على قياس ما عرفت في الاعراض الاولية
والاعراض الثانوية وعلى قياس الحركة الذاتية والحركة العرضية فان الضوء مرئي برؤية متعلقة به ابتداء بالتفسير
المذكور واللون ايضا كذلك لان رؤية الضوء غير مشروطة برؤية اخرى ورؤية اللون مشروطة بوجود رؤية الضوء
المحيط بذلك اللون فاذا رأينا لونا مضيئا فهنا رؤيتان احديهما متعلقة بالضوء اولا وبالذات والاخرى متعلقة

باللون

باللون كذلك ولهذا انكشف كل واحد منهما عند الحس انكشافا تاما الا ان الرؤية الثانية مشروطة بوجود الرؤية الاولى لا تتحقق بدونها واما الشكل وما ذكر معه فلا يتعلق بشيء منها رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم ابتداء يتعلق هي بعينها ثانيا بشكله ومقداره وحركته وحسنه وقبحه الى غير ذلك فلون الجسم مرئي اولا وبالذات وتلك الاشياء مرئية ثانيا وبالعرض ولهذا لم ينكشف هذه الاشياء عند الحس انكشاف الضوء واللون وهو راجع فينا الى تأثر الحدقة انما قيد بقوله فينا لانه لو ثبت الرؤية لله تعالى كما هو مذهب الاشاعرة لا يكون في حقه تعالى بتأثر الحدقة اذ لا جارحة هناك ولا يجب حصوله مع شرائطه زعمت الفلاسفة وتبعهم المعتزلة ان الابصار يتوقف على شرائط يمتنع حصوله بدونها ويجب حصوله معها اما الاول فلانا نجد بالضرورة انتفاء الرؤية عند انتفاء شيء من تلك الشرائط ورد بان العدم لا يدل على الامتناع واما الثاني فلانه لو لم يجب عند الابصار معها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ورياض رائقة ونحن لا نراها واللازم باطل قطعا ورد بانه ان اريد باللازم امكان ذلك في نفسه فلا نسلم بطلانه وان اريد الاحتمال والتجويز العقلي بحيث لا يكون انتفاؤه معلوما عند العقل على سبيل القطع فلا نسلم لزومه فان ذلك من العلوم العادية ومنهم من قال ان اشتراط هذه الشرائط انما هو عند تعلق النفس بالبدن هذا التعلق المخصوص وكون الباصرة على هذا القدر من القوة لا على حد اخر فوقه كما في الاخرة واما شرائط الرؤية فمنها ان يكون المرئي مقابلا للرائي او في حكم المقابل كما في رؤية الاعراض فانها في حكم محالها المتحيزة بالذات المحاذية للرائي وكما في رؤية الانسان وجهه في المرآة ومنها عدم البعد المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب عظم المرئي وصغره وبحسب اشراق لون المرئي وكدورته فان قوي البصر قد يرى شيئا على بعد مخصوص ولا يراه ضعيف البصر على ذلك البعد والمرئي العظيم المقدار قد يرى من بعد ولا يرى الصغير المقدار من ذلك البعد وما لونه اكثر اشراقا وضوءا يرى من بعد اكثر ومنها عدم القرب المفرط فان المبصر اذا قرب من البصر جدا بطل الابصار ومنها عدم الصغر المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب قرب المبصر وبعده ومنها عدم الحجاب بين الرائي والمرئي والمراد بالحجاب الجسم الكثيف المانع للشعاع من النفوذ فيه وما قيل من ان المراد بالحجاب الجسم الملون او المضيء اقول يدل على فساده ان الزجاج الملون لا يحجب ما وراءه عن الابصار وايضا يلزم ان لا يحجب الارض عن رؤية ما وراءها لان الارض على ما صرح به هذا القائل لا لون له ولا ضوء له فلا يكون حجابا بين الرائي والمرئي على تفسيره ومنها ان يكون المرئي مضيئا اما من ذاته او من غيره ومنها ان يكون المرئي كثيفا اي مانعا للشعاع من النفوذ فيه والتجربة تشهد بذلك لانا نقول بعض الاجسام لطيف في الغاية بحيث لا يمنع الشعاع اصلا فهو لا يرى اصلا كالسموات وكرة الاثير والهواء الصافي وبعضها ليس بتلك المثابة من اللطافة بل له حظ من طرفي الكثافة واللطافة والماء والزجاج من هذا القبيل ومثل هذا الجسم للطافته لا يحجب ما وراءه من الابصار ولكثافته يصير مرئيا وما قيل من ان هذا الشرط يغني عما ذكره بعضهم من انه يشترط في الرؤية كون الشيء جائز الرؤية ولذلك امتنع رؤية الطعوم والروائح والكيفيات النفسانية ليس بشيء لان الكثافة انما تشترط في الجسم الذي يتعلق الرؤية بلونه اولا لا نفس تلك الاحوال والا وجب ان يكون الضوء واللون والشكل والمقدار ونحوها من المبصرات ايضا كثيفة وذلك باطل قطعا فعلى هذا اذا كان الجسم كثيفا وجب ان يرى طعمه ورائحته كما يرى ضوءه ولونه وشكله ومقداره لتحقق شرط الكثافة

في تحقيق المذاهب في الإبصار

هناك وتدقيق اشتراط كون المرئي مضيئا يغني عن اشتراط كونه كثيفا لان اللطيف لا يقبل الضوء وما قيل من انه
قد بقيت الى هذه السبعة ثلثة اخرى هي سلامة الحاسة والقصد الى الاحساس وتوسط شفاف بين الرائي والمرئي فصارت
شرائط الرؤية عشرة كاملة ففيه ان هذا الاخير يغني عنه اشتراط عدم الحجاب بين الرائي والمرئي بخروج الشعاع المذاهب
المشهورة للحكماء في الابصار ثلثة الاول مذهب الرياضيين وهو ان الابصار بخروج الشعاع من العين على هيئة
مخروط راسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المبصر ثم انهم اختلفوا فيما بينهم فذهب جماعة الى ان ذلك المخروط
مصمت وذهب جماعة الى انه مركب من خطوط شعاعية مستقيمة اطرافها التي تلي البصر مجتمعة عند مركزه ثم تمتد متفرقة
الى المبصر فما ينطبق عليه من المبصر اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطراف تلك الخطوط لم يدركه ولذلك
يخفى على البصر المسام التي في غاية الدقة في سطوح المبصرات وذهب جماعة ثالثة الى ان الخارج من العين
خط واحد مستقيم فاذا انتهى الى المبصر تحرك على سطحه في جهتي طوله وعرضه حركة في غاية السرعة ويتخيل بحركته
هيئة مخروط الثاني مذهب الطبيعيين وهو ان الابصار بالانطباع وهو المختار عند ارسطو واتباعه كالشيخ الرئيس
وغيره قالوا ان مقابلة المبصر للباصرة يوجب استعدادا تفيض به صورته على الجليدية ولا يكفي في الابصار الانطباع
في الجليدية وحدها والا لرأى شيء واحد لانطباع صورته في جليديتي العينين بل لا بد من تأدي الصورة الى ملتقى العصبتين
المجوفتين والى الحس المشترك ولم يريدوا بتأدي الصورة من الجليدية الى الملتقى ومنه الى الحس المشترك انتقال
العرض الذي هو الصورة بل ارادوا ان انطباعها في الجليدية معد لفيضانها على الملتقى وفيضانها عليه
معد لفيضانها على الحس المشترك والثالث مذهب طائفة من الحكماء وهو ان الهواء المشف الذي بين المبصر والمرئي يتكيف
بكيفية الشعاع الذي هو في البصر ويصير بذلك آلة للابصار حجة الرياضيين ان المتوسط بين البصر وما
يقابله اذا كان جسما لطيفا اي غير مانع لنفوذ الشعاع فيه فهو لا يحجب البصر عن رؤية المقابل واذا كان كثيفا
اي مانعا لنفوذ الشعاع فيه فهو يحجب البصر عن رؤيته وما ذاك الا لان شعاعا من البصر قد نفذ في الجسم
المتوسط ووصل الى المرئي على التقدير الاول ولم ينفذ على التقدير الثاني ولهم امارات اقناعية موقعة لليقين
في هذا المطلب يظهر لمن تتبع كتب المناظر والمرايا وقد ذكر لابطال مذهبهم وجوه منها ان الشعاع ان كان
عرضا امتنع عليه الحركة والانتقال وان كان جسما امتنع ان يخرج من عيننا بل من عين البقة جسم يخرق الافلاك
وينبسط في لحظة على نصف كرة العالم ثم اذا اطبق الجفن عاد اليها او انعدم ثم اذا انفتح العين خرج مثله
وهكذا ومنها ان حركة الشعاع ليست ارادية وذلك ظاهر وليست طبيعية والا لكانت الى جهة واحدة ولا قسرية
اذ لا قسر حيث لا طبع واعترض عليه بانه يجوز ان يكون حركته الى جهة واحدة طبيعية والى ما عداها من الجهات
قسرية وان لم يكن القاسر معلوما ومنها انه لو كان الابصار بخروج الشعاع لوجب تشوشه عند هبوب الرياح ولوجب
ان ما لا يقابل الوجه حتى يرى الانسان ما لا يقابله ولا يرى ما يقابله ومنها ان الابصار لو كان بخروج الشعاع
لوجب ان لا يرى المرئي الا بعد انقضاء زمان يتحرك فيه الشعاع الى المرئي وان يرى القمر قبل الثوابت بزمان يناسب
تفاوت المسافة بينهما لو انبسط قطعا لانا كما فتحنا العين ابصرنا الثوابت ودفع جميع ذلك لو صح بتأويل كلام
القائلين بخروج الشعاع وهو انهم ارادوا بما ذكروا ان المرئي اذا قابل شعاع البصر استعد لان يفيض على سطحه

من البلد

قوله لو لم يتم...
الا بكون ان يقال ...
يلزم ذلك اذا كان ...
في الجليديتين مرئيا واما اذا ...
كان له الرؤية وكان المرئي ...
الخارج كما هي ... الواقع ...
عينا لعدا اخرى لا ستلزامه تحصيل الحاصل ...
العقاد رؤية يلزم تحصيل الحاصل قلت لا نم ...
في رؤية اخرى ... الحاصل لان ... في الجليديتين ...
القارن بجواز ان يكون ...
... الوجه ... الرؤية ...

... حارا كان او باردا وجعلها اي حال من
الاحوال بشرط ان يكون كثيفا ولا شك
ان اللطيف لا يصير بسبب المقابلة كثيفا وكان
الموجب لما راى ان الاستضاءة لا تتحقق الا عند المقابلة
... الا ... لا يمكن ...
من يضيء
الشمس حين
كونها تحت الارض و
فوق الارض لان المقابلة
بعينها المقابلة استعدادا ...
ان افاضة الضوء وسائر الاعراض ...
الجسمانية عن المجردات من غير مباشرة
القوى الجسمانية كما لا يخفى على من له احاطة بالاصول
... مع قطع النظر عن هذه المراتب فالابصار

من المبدأ الفياض شعاع يكون ذلك الشعاع قاعدة لمخروط راسه عند مركز البصر لكنهم سموا حدوث الشعاع
بسبب مقابلته للعين بخروج الشعاع منها اليه مجازا على قياس تسميته حدوث الضوء فيما يقابل الشمس بخروج
الضوء منها اليه واحتج الطبيعيون بوجوه الاول ان الانسان اذا نظر الى قرص الشمس بتحديق نظره مدة
طويلة ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه كانه ينظر اليها وكذلك اذا بالغ في النظر الى الخضرة الشديدة
ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه هذه الحالة واذا بالغ في النظر اليها ثم نظر الى لون اخر لم ير ذلك اللون
خالصا بل مختلطا بالخضرة وما ذلك الا لارتسام صورة المرئي في الباصرة وبقائها زمانا ورد بان
صورة المرئي باقية في الخيال لا في الباصرة اقول لكن بين التخيل والمشاهدة فرق بين والارتسام
في الخيال هو التخيل لا المشاهدة ولا شك ان تلك الحالة حالة المشاهدة لا حالة التخيل فا
الصواب ان يقال في الرد ان صورة المرئي في تلك الحالة باقية في الحس المشترك كما سيأتي في اثبات
الحس المشترك ثم اقول والحق انهم ان ارادوا بانطباع صورة المرئي في الباصرة وجوده الذهني فلا
ينبغي ان ينازع معهم في ذلك فان تحقق صور المحسوسات وانطباعها في القوى الحاسة لها امر لازم على
تقدير القول بالوجود الذهني بل ينبغي ان يطالبوا في تخصيص القول بالانطباع بصور المبصرات فان
صورة المسموع ايضا منطبعة في القوة السامعة وكذا صورة الملموس في اللامسة والمذوق في الذائقة
والمشموم في الشامة وان ارادوا بانطباع الصورة امرا وراء ذلك فدليلهم لا يساعدهم على ذلك
والثاني ان المرئي اذا كان قريبا من الرائي قربا معتدلا يرى كما هو واذا بعد منه يرى اصغر مما هو عليه
وكذا يتزايد الصغر بتزايد البعد حتى يرى كنقطة ثم يضمحل بحيث لا يرى وما ذلك الا لان صورة
المرئي تنطبع في جزء من الجليدية بحيث يحيط به زاوية مخروط متوهم لا وجود له اصلا راسه مركز الجليدية
وقاعدته سطح المرئي وتلك الزاوية تصغر كلما بعد المرئي ويصغر بحسب صغرها الجزء الذي يقع فيها
من الجليدية ولا شك ان الشبح المرتسم في الاصغر اصغر من الشبح المرتسم في الاكبر فلذلك يرى
المرئي اصغر فظهر ان التفاوت الواقع في المرئي بحسب ابعاده من الرائي انما ينضبط اذا جعلنا الزاوية
موضعا للابصار فيكون بالانطباع واما اذا جعل موضعه قاعدة المخروط كما هو على القول بالشعاع
فينبغي ان يرى على مقدار واحد في الابعاد كلها سواء كانت الزاوية ضيقة او لا وفيه نظر لان القائلين
بخروج الشعاع يدعون ان صغر المرئي وعظمه تابعان لصغر زاوية مخروط الشعاع وعظمها والثالث
ان للبصر في ادراكه اسوة بسائر الحواس الظاهرة اذ ليس ادراكها لمدركاتها بان يخرج منها شيء و
يتصل بالمحسوس بل ادراكها اياها انما هو بان ياتيها المحسوس فوجب ان لا يكون الاحساس بالبصر بخروج
شيء منه الى المبصر بل باتيان صورة المحسوس ورد بانه تمثيل بلا جامع واعلم ان المتاخرين فهموا من
قول القدماء بان الابصار انما يكون بانطباع صورة المرئي في الجليدية ان المرئي بالحقيقة هو تلك
الصورة فورد عليهم انه يلزم ان لا يحس الانسان بما هو اكبر من نقطة ناظرة اذ لا ينطبع في الناظرة ما
هو اكبر منه مقدارا فلا يصح منه الحكم على العظيم بالعظم مع توقفه على ادراك المحكوم عليه وايضا

لو كان المبصر هو الصورة المرتسمة في العين لما ادركنا بعد شيء عنا ولما ابصرناه حيث هو واجابوا بانهم ارادوا ان صورة المرئي اذا ارتسمت في العين وتأثرت الحاسة بها تنبهت النفس فاحست بالمرئي الموجود في الخارج على عظمه في جهته بحسب قربه وبعده فتلك الصورة آلة الابصار لانها مبصرة واما المذهب الثالث فقد قالوا في ابطاله انا نعلم بالضرورة ان الشعاع الذي في عين البعوضة بل البقة يستحيل ان يقوى على اتصاله نصف العالم او كيفيته بل البعوضة او الانسان او الفيل ان كان كله نورا او فاز الحال الى كيفيته من الهواء عشرة فراسخ فضلا عن هذه المسافة العظيمة وان لم يكن هذا جليا عند العقل فلا اجلى عنده وايضا لو توقف الابصار على استحالة الشفاف المتوسط الى حالة تعين البصر على الادراك لكانت كلما كانت العيون اكثر كان الابصار اقوى ولا يحصل الابصار اصلا لان تلك الكيفية ان قبلت الاشتداد فكلما كانت العيون اكثر كانت اقوى فكان الادراك اقوى وان لم تقبل فعند اجتماع العيون لو حصلت تلك الحالة لم يكن حصولها لبعض العيون اولى من الباقي لان لكل واحد منها علة مستقلة ~~وعلى تقدير~~ وعلى تقدير حصولها لبعض العيون لزم ان لا يراه الا ذلك البعض فاما ان يحصل تلك الحالة بكل تلك الاسباب وهو مح لاستحالة تعليل الحكم الواحد بالشخص بالعلل الكثيرة او لا يحصل بشيء منها وح يلزم ان لا يحصل الابصار ولقائل ان يقول نختار ان تلك الحالة تحصل بجميع تلك العيون ولا يلزم اجتماع العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص وذلك لانه اذا كان امور يصلح ان يكون كل واحد منها علة مستقلة على معلول واحد بالشخص وذلك لانه اذا كان امور يصلح لامر لو بها كانت سابقا على ما عداه من تلك الامور سواء كان واحدا او اكثر يكون هو العلة المستقلة دون ما عداه فان وجد من تلك الامور اثنان او اكثر دفعة كانت العلة المستقلة مجموعها لا واحدا منها لان شرط السبق على ما سواه مفقود في ذلك الواحد وانما يوجد في المجموع على ما مر في مبحث اجزاء الماهية من ان عدم كل واحد من العلل الناقصة علة تامة لعدم المعلول بشرط ان يكون سابقا على ما سواه من الاعدام ولا يلزم عند اجتماع اعدام العلل الناقصة اجتماع العلل المستقلة لان العلل المستقلة ح يكون مجموعها لا واحدا واحدا منها لان ذلك الشرط انما يوجد في المجموع لا في واحد واحد فعند اجتماع العيون نختار ان تلك الحالة تحصل بجميعها ويكون علتها المستقلة مجموعها لا واحدا واحدا منها حتى يلزم اجتماع العلل المستقلة وايضا اذا نظر شخص في مرئي وحصل تلك الحالة في الشفاف المتوسط فاذا نظر بعده شخص آخر في ذلك المرئي فاما ان يحصل تلك الحالة من عين ذلك الناظر المتأخر وح يلزم تحصيل الحاصل ولا يحصل وح يلزم ان لا يراه الناظر المتأخر وذلك بط ولو جوزنا ان يحصل رؤية الناظر المتأخر بتكيف الشفاف المتوسط بشعاع عين الناظر المتقدم لزم امكان رؤية شخص بعين شخص آخر ويلزم امكان رؤية الاعمى للمبصر الا ان ذلك انما يلزم لو لم يكن هناك شرائط اخر غير التكيف بكيفية الشعاع فان انعكس الى المدرك ابصر وجهه قد شهد الامتحان والتجربة بان الشعاع اذا وقع على صيقل كالمرآة مثلا ينعكس منه الى شيء آخر وضعه من ذلك الصيقل كوضعه مما خرج عنه الشعاع فرآه الانعكاس

بكون ان يتى يجوز ان يشترط ... المتوسط بشعاع ... عين ... فلا يلزم في صورة الاجتماع اجتماع العلل المستقلة على معلول واحد

سواء

كزاوية الشعاع على ما ذكر في المناظر فاذا وقع صيقل في مقابلة الرائي انعكس شعاع بصره منه الى وجهه
فيرى وجهه ولا شعور له بالانعكاس فيتوهم انه يراه على الاستقامة كما هو المعتاد فيحسب صورة وجهه منطبعة
في المرآة واذا كان الوجه قريبا من المرآة والخطوط المنعكسة قصيرة يظن ان صورته قريبة من سطح المرآة
واذا كان الوجه بعيدا منها والخطوط المنعكسة طويلة يحسب ان صورته غائرة في عمقها واما اصحاب
الانطباع فقد زعموا انه ينطبع من الوجه صورة في الصيقل ثم ينطبع من تلك الصورة صورة اخرى في
العين ورد ذلك بوجوه احدها ان صورة الوجه لو انطبعت في الصيقل ثم ينطبع لانطبعت في
موضع معين منه ولم تتغير عن موضعه بزوال الشيء ثالثها كما ان الحائط اذا اخضر لانعكاس الضوء عن الخضرة
اليه فان ذلك اللون يلزم موضعا واحدا ولا يختلف عن المتنقلين لكنا نرى صورة الشجر في الماء ينتقل مكانها
عن الماء مع انتقالنا وثانيها لو انطبعت صورة في المرآة لانطبعت اما في سطحها الظاهر فكان يلزم ان نراها في
سطحها الظاهر كما نرى النقوش المنقوشة في ظاهرها هناك لكنا نرى الصورة المرئية في المرآة غائرة فيها بحيث تتفاوت
فيمن يقرب منها ويبعد عمن يبعد عنها واما في عمقها فهو باطل اما اولا فلانه ليس للمرآة ذلك العمق واما ثانيا
فلان الصورة المنطبعة في عمقها لا يمكن ان ترى لكثافة جرم المرآة وثالثها لو كانت الصورة المرئية منطبعة فيها لكنا
اذا راينا الجبل العظيم فيها لانطبعت صورته فيها لكن ذلك ممتنع لاستحالة انطباع العظيم في الصغير اقول يمكن ان
يجاب عن الاول بان صورة الوجه انما ينطبع في موضع معين من الصيقل له وضع خاص بالنسبة الى الوجه وهو
موضع لو توهم ان مخروطا خرج من مركز الجليدية ووصل الى هذا الموضع ثم انعكس عنه بحيث يكون زاوية العكس
مثل زاوية الوصول لانطبق قاعدة هذا المخروط على سطح الوجه ولا شك ان الموضع الذي له هذا الوضع بالنسبة
الى الوجه ينتقل بانتقال الرائي وعن الثاني بان المرئي انما هو الوجه دون الصورة المنطبعة في سطح
الصيقل اذ لو كان المرئي هو الصورة المنطبعة فيه لزم ان لا يرى شيء اعظم من مقدار سطح الصيقل وانما هي آلة
للابصار على ما عرفنا في الصورة المنطبعة في البصر وعن الثالث بان انطباع صورة العظيم في الصغير ليس بمحال انما
المحال انطباع العظيم في الصغير وهو غير لازم لان صورة الشيء لا يجب ان تساويه في المقدار وان عرض تعدد السهمين
تعدد المرئي قد يعرض للانسان ان يرى الشيء الواحد شيئين فقال اصحاب الشعاع ان المخروطين الخارجين من العينين
ان التقيا بحيث يصير سهماهما خطا واحدا راى الشيء الواحد واحدا وان تعدد السهمان راى متعددا وفيه
نظر لان اتحاد سهمي المخروطين غير ممكن فالصواب ان يقال ان وقع السهمان من المرئي على موقع واحد راه واحدا
وان تعدد موقع السهمين راه متعددا والقائلون بالانطباع ذهبوا كما مر الى ان انطباع صورة المرئي في الجليدية
غير كاف في ابصاره والا لرأى الشيء الواحد شيئين دائما بل لا بد من تادي الصورة من الجليديتين الى ملتقى
العصبتين فيرتسم فيه صورة واحدة فيرى بها ذلك الشيء واحدا وان عرض ان لا يتادى الصورتان من الجليديتين
الى الملتقى دفعة واحدة لاعوجاج عارض في احدى العصبتين راى ذلك الشيء متعددا واعترض عليه اصحاب الشعاع
من وجهين الاول اذا كان قدامنا جسمان احدهما على مسافة عشرة اذرع والثاني على مسافة ذراع مثلا وكان الثاني
لا يحجب الاول عن بصرنا فاذا نظرنا الى الاقرب وجمعنا البصر عليه وحدقنا بالنظر كانا لا ننظر الى غيره فانا نراه

كما هو مرئي الابعد في تلك الحالة بعينها اثنين وعلى عكسه لو نظرنا الى الابعد وجمعنا النظر عليه فانا نراه
واحدا كما هو مرئي الاقرب في تلك الحالة بعينها اثنين فلو كان السبب في رؤية الواحد اثنين ما ذكره من اعوجاج
احد العصبتين لما امكن ان يرى في حالة واحدة احد الشيئين واحدا والاخر اثنين لانه يلزم ان يكون كل من
العصبتين باقيا بحاله تارة ومايلا معا وانه مع انه هذا الدليل مقلوب عليهم اذ يقال لهم لو كان السبب في رؤية
الواحد اثنين ما ذكرتم من تعدد السهمين او تعدد موقعهما لما امكن ان يرى في حالة واحدة احد الشيئين
واحدا والاخر اثنين اذ يلزم ان يكون السهمان او موقعاهما في حالة واحدة متحدا ومتعددا معا واما
والثاني ان الروح الدماغي جسم لطيف فمن الممتنع بقاؤه في ملتقى العصبتين بحيث لا يتقدم عليه
البتة ولا يتاخر واذا كان التقدم والتاخر جائزا عليه فيلزم وقوع الحول في اكثر الامور لا اكثر الناس
لان الروح الباصرة اذا جاوز الملتقى لم يتحد الصورتان ولما فرغ من بيان الحواس الظاهرة شرع في
اثبات الحواس الباطنة ايضا خمس بعد الحواس الظاهرة بشهادة الاستقراء وما يقال من انها اما مدركة
واما معينة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور اعني ما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة وهي
الحس المشترك واما مدركة للمعاني اعني ما لا يمكن ان يدرك بها وهي الوهم والمعينة اما معينة بالتصرف
وهي المتخيلة واما معينة بالحفظ فاما ان يحفظ الصور وهي الخيال واما ان يحفظ المعاني وهي
الحافظة فوجه ضبط وجعل الحافظة والمتصرفة مدركا باعتبار الاعانة على الادراك واستدلوا
على وجود الحس المشترك بوجوه احدها انا نحكم بعض المحسوسات الظاهرة على البعض كما نحكم بان
هذا الاصفر حلو والحاكم بين الشيئين يحتاج الى حضورهما عنده ولا يكون حصول هذين الامرين
في النفس لانها لا يرتسم فيها الماديات على ما سبق ولا في الحس الظاهر لانه لا يدرك غير نوع واحد
من المحسوسات فاذن لا بد من قوة غير الحس الظاهر يجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة بالتادي اليها
من طرق الحواس فهي كجواسيس لهذه القوة يؤدي مدركاتها اليها فيجتمع فيها الملموسات والمبصرات
والمسموعات والمذوقات والمشمومات باسرها فلذلك سميت بالحس المشترك والى هذا الوجه اشار بقوله
الحاكم بين المحسوسات واعترض عليه بان الحاكم هو النفس ليس الا واسناد الحكم الى القوى مجاز
واجتماع الاشياء عند النفس حال الحكم قد يكون بارتسامها كلها فيها كما اذا حكمت بين المعقولات وقد يكون
بارتسام بعضها فيها وارتسام بعض اخر في آلتها كما اذا حكمت على زيد بانه انسان وقد يكون بارتسامها
في آلتين لها كما اذا حكمت على هذا اللون بانه غير هذا الطعم فلا حاجة الى قوة يجتمع فيها صور المحسوسات
الظاهرة فلو احتيج اليها لاحتيج ايضا الى قوة اخرى يجتمع فيها الكلي والجزئي معا حتى يمكن الحكم بينهما
نعم لو كان الحاكم بين المحسوسات هو الحس المشترك كما توهمه جماعة لتم ما ذكره اذ ليس في الحواس الظاهرة
ما يدرك نوعين من المحسوسات ليتصور حكمه عليها فلا بد من قوة باطنة تدرك انواع المحسوسات ويحكم
بينها وثانيها انا نشاهد القطرة النازلة بسرعة خطا مستقيما والشعلة الجوالة بسرعة خطا مستديرا
وما ذاك الا لان لنا قوة غير البصر عند زوال المقابلة يرتسم فيها صور القطرة والشعلة ويبقى قليلا

لا يخفى على احد ان تعدد السهمين مع وحدتهما وتعدد موقعهما مع الوحدة في حالة واحدة غير ممتنع بالنسبة الى شيئين انما يمتنع بالنسبة الى امر واحد والاعوجاج والاستقامة ممتنع قطعا لا يمكن اجتماعهما في حالة واحدة بالنسبة الى امرين ... [illegible]

قال وهي هذه القوى المدرك للكليات والجزئيات ... الحس المشترك ويسمى باليونانية بنطاسيا ... [illegible]

[illegible]

علی وجه یتصل الارتسامات البصریة المتتالیة بعضها ببعض بحیث یشاهد خطا للقطع بانه لا ارتسام
فی البصر عند زوال المقابلة والی هذا الوجه اشار بقوله لرؤیة القطرة خطا والشعلة دائرة و
اعترض علیه بانه یجوز ان یکون اتصال الارتسامات فی الباصرة بان یرتسم المقابل الثانی قبل ان یزول
المرتسم الاول لقوة ارتسام الاول او سرعة تعقب الثانی فیکونان معا وثانیها ان المبرسم ای من به
المرض المسمی بذات الجنب ذا قوی مرضه وتعطل حواسه الظاهرة بغلبة المرض یری اشیاء لا تحقق لها
فی الخارج علی سبیل المشاهدة دون التخیل فانه قد یری سباعا واشخاصا حاضرة عنده ولا یراها
احد ممن سلم حواسه ولیست هذه الصورة مرتسمة فی بصره اذ لا یرتسم فیه الا موجود مقابل ایاه ولما
کان ادراکها کادراک ما یرتسم من الخارج بلا فرق عند المدرک دل ذلک ایضا علی ان الابصار
انما هو بالحس المشترک ولما کان الابصار بارتسام الصورة فی الحس المشترک لم یتمیز الحال عند المدرک
بین ان یرد علیه الصورة من خارج کما هو الغالب وبین ان یرد علیه الصورة من داخل کما فی المبرسم فانه لما
اشتغل نفسه الناطقة بمزاولة المرض بحیث تعطل حواسه الظاهرة استولت المتخیلة ونقشت فی لوح
الحس المشترک صورا کانت مخزونة فی الخیال وصورا رکبتها من تلک الصور المخزونة علی طریقة انتقاشها
فیه من الخارج ولما لم یکن له شعور بانتقاشها فیه من داخل لم یفرق بینها وبین الصور المنتقشة فیه من خارج
فیحسب الاشیاء التی هذه صورها موجودة فی الخارج حاضرة عنده کما فی الصحة بلا فرق والی هذا الوجه
اشار بقوله والمبرسم ما لا تحقق له ای ولرؤیة المبرسم ما لا تحقق له ومن القوی الباطنة الخیال وهی
ثابتة مغایرة للحس المشترک لوجوب المغایرة بین القابل والحافظ یعنی ان الصور المحسوسات قبولا عندنا
وحفظا وهما فعلان مختلفان فلا بد لهما من مبدأین متغایرین لما تقرر من ان الواحد لا یکون مصدرا
لاثرین ومبدء القبول هو الحس المشترک ومبدء الحفظ هو الخیال وانما احتیج الی الحفظ لئلا یختل نظام
العالم فانا اذا ابصرنا الشیء ثانیا فلو لم نعرف انه هو المبصر اولا لما حصل التمیز بین النافع والضار والصدیق
والعدو واعترض بان الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به ضرورة فقد اجتمعا فی قوة واحدة سمیتموها
بالخیال وبان الحس المشترک مبدء لادراکات مختلفة هی انواع الاحساسات وبان النفس قد تقبل الصور
العقلیة وتتصرف فی البدن فبطل قولکم الواحد لا یکون مبدء لاثرین مختلفین واجیب بان الخیال لا بد
وان یکون فی محل جسمانی فیجوز ان یکون قبوله لاجل المادة وحفظه لقوة الخیال کالارض تقبل الشکل
بمادتها وتحفظه بصورتها وکیفیتها اعنی الیبوسة وبان مبدئیة الحس المشترک للادراکات المختلفة
انما هی لاختلاف الجهات اعنی طرق التأدیة من الحواس الظاهرة وکذا ادراکات النفس وتصرفاتها من
الحواس الظاهرة وکذا ادراکات النفس وتصرفاتها من جهة قواها المختلفة اقول لا یخفی ان هذا
الجواب یدفع اصل الاستدلال لجواز ان لا یکون الا قوة واحدة لها القبول والحفظ بحسب اختلاف
الجهات وکذا الجواب بان القبول والادراک من قبیل الانفعال دون الفعل واجتماع القبول والحفظ
وانواع الادراکات فی شیء واحد لا یقدح فی قولنا الواحد لا یصدر عنه الا الواحد دلیل آخر وهو ان

العقود

قال صدر المتألهین بعد اثباته تغایر القوتین اعلم ان اثبات المغایرة بین الحس المشترک و الخیال لیس عندنا من المهمات التی یختل بها اصل شیء من الاصول الحکمیة فلو کانا قوة واحدة لما حصل نقص فی کمال ما یمکن به الانسان والمقصود اثبات انها قوة جوهریة باطنیة غیر العقل وغیر الحس الظاهر لها عالم آخر غیر عالم العقل وعالم الطبیعة والحرکة وهذه القوة لذ[ا] المنا[ط] البرهان علی تجرده من البدن واجزائه وبها یتحقق احوال القبر وثوابه وعذابه واحوال البرزخ و بعث الاجساد وسیجیء بقوة... ان بها کمال البدن و سلطانها فی آخر التجویف الاول والثانی لروح الغریزی الذی هناک ١٢

لکن ان ما هذا اصل الاستدلال علی تغایر القوی لیس الا علی ان الواحد لا یصدر عنه الا الواحد لعدم جریانه الا فی الواحد الحقیقی من جمیع الجهات ولا ریب ان بقاء بعض مع زوال اخری و فیما نحن فیه یمکن ان یقال بمثل... ایضا و هو ان القبول منشؤه الامکان والاستعداد والحفظ منشؤه الوجوب و الفعلیة فهما حیثیتان تقتضیان کثرتان لذات الموضوع مقتضی الاستعار[ة]

قال صدر المتألهین فی شرح الهدایة بعد نقل کلام المحقق الطوسی فی جواب هذه الشبهة و حاصل کلامه ان کون حفظ الخیال مشروطا بالقبول لا یوجب ان یکون القابل ایضا هو الخیال کما ان الحافظ مع عدمه یکون القابل قوة اخری مقارنة لها کالحس المشترک کما ان حفظ یبوسة الارض شکلها مسبوق بالقبول لکن لا یلزم ان یکون القبول حاصلا فیها من یبوستها بل من قوة اخری لها فلا یلزم اتحاد مبدء القبول والحفظ ولیس مراده کما فهمه بعض من ان الخیال لما کان قوة جسمانیة یجوز ان یکون قبوله لاجل المادة وحفظه لنفسه

کالارض یقبل الشکل بمادتها ویحفظ الشکل بصورتها لیرد علیه ان هذا الجواب یدفع اصل الاستدلال لجواز ان لا یکون هناک الا قوة واحدة کالحس المشترک لها القبول لمادتها والحفظ لذاتها فان المقصود من الاستدلال اثبات تعدد مبدء القبول والحفظ من جهة افتراقهما لامکان تحقق القبول بدون الحفظ کما فی الماء ونحوه ١٢

ما هو ٢

فی الخارج ٢

الصور الحاضرة في الحس المشترك قد تزول بالكلية بحيث يحتاج الى احساس جديد وهو النسيان وقد تزول
لا بالكلية بل بحيث تحضر بادنى التفات وهو الذهول فلولا انها مخزونة في قوة يستحضرها الحس المشترك
من جهتها لما بقي فرق بين الذهول والنسيان واعترض عليه بانه يجوز ان لا تكون محفوظة الا في الحس
المشترك ويكون الحضور والادراك بالتفات النفس الذهول لعدم واجيب بانه لو كان كذلك لم يبق
فرق بين المشاهدة والتخيل لان كلا منهما حضور صور المحسوس في الحس المشترك من جهة الحواس
بالتفات النفس ومعلوم ان تخيل المبصر ليس ابصارا ولا تخيل المذوق ذوقا وكذا البواقي بل المشاهدة
ارتسام من جهة الحواس والتخيل من جهة الخيال ورد بانه يجوز ان يكون الفرق عائدا الى الحضور
عند الحواس والغيبة عنها ولا يكون الادراك والحفظ الا في قوة واحدة وهي الحس المشترك او الخيال
ومن تلك القوى الباطنة الوهم المدرك للمعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كالعداوة الجزئية
التي تدركها الشاة من الذئب فيهرب منه والمحبة الجزئية التي تدركها السخلة من امها فتميل
اليها فان هذه المعاني لا بد لها من قوة بها ادراكها وتلك القوة غير الحواس الظاهرة اذ المراد بالمعاني
ما لا تدرك بالحواس الظاهرة وغير الحس المشترك لانه لا يدرك الا ما يتادى اليه من الحواس الظاهرة
وغير النفس الناطقة لانها لا تدرك الجزئيات بالذات مع ان هذا الادراك حاصل للحيوانات
العجم كادراك الشاة معنى في الذئب بقي الكلام في ان القوة الواحدة لما جاز ان تكون آلة لادراك
انواع المحسوسات لم لا يجوز ان تكون آلة لادراك معانيها ايضا واما اثبات ذلك بان مدرك عداوة
الشخص مدرك له بالضرورة فضعيف لان الحاكم حقيقة النفس فيكون المجموع من الصور والمعاني حاضرا
عندها بواسطة كل منها بآلتها الخاصة بها فلا يلزم كون محل الصور والمعاني قوة واحدة لكن يشكل
هذا بان مثل هذا قد يكون من الحيوانات العجم التي لا يعلم وجود النفس الناطقة لها ومن تلك القوى
الحافظة وهي للوهم كالخيال للحس المشترك ووجه تغايرهما ان القبول غير الحفظ والحافظ للمعاني غير
الحافظ للصور والكلام فيه يعلم مما مر ومن تلك القوى المتخيلة المركبة للصور المحسوسة والمعاني
الجزئية المتعلقة بها بعضها مع بعض والمفصلة لها بعضها عن بعض تركيب الصورة بالصورة
كما في قولك صاحب هذا اللون المخصوص له هذا الطعم المخصوص وتركيب المعنى بالمعنى كما في قولك ما له
هذا العداوة له هذه النفرة وتركيب الصورة بالمعنى كما في قولك صاحب هذه الصداقة له هذا اللون
وتفصيل الصورة عن الصورة كما في قولك هذا اللون ليس هذا الطعم وقس على هذا وعد تركيب
الصورة بالصورة كما في تخيل انسان ذي جناحين وتفصيل الصورة عن الصورة كما في تخيل انسان بلا رأس
وتركيب المعنى بالصورة كما في توهم صداقة جزئية لزيد وهذه القوة قد يستعملها العقل في مدركاته
بضم بعضها الى بعض وفصله عنه وح يسمى مفكرة قالوا للدماغ بطون ثلاثة اعظمها البطن
الاول ثم الثالث واما الثاني فهو كمنفذ فيما بينهما ممتد على شكل الدودة ومحل الحس المشترك هو
مقدم البطن الاول ومحل الخيال هو مؤخره والمتخيلة في مقدم الدودة والوهم في مؤخرها والحافظة

مقدم

الفصل الخامس في الأعراض وأجناسها العالية وبيان معانيها

في مقعد البطن الأخير وليس في مؤخره شيء من هذه القوى اذ لا حارس هناك من الحواس فيكثر مصادمتها المؤدية الى الاضلال **الفصل الخامس في الأعراض وتحصر اجناسها العالية في تسعة** اختلفوا في ان الاجناس العالية للاعراض كم هي فذهب ارسطو ومن تابعه الى انها تسعة واختاره المصنف وذهب طائفة اخرى الى انها ثلثة الكم والكيف والنسبة وهي شاملة للسبعة التي جعل ارسطو واتباعه كل واحد منها جنسا وذهب طائفة اخرى الى انها اربعة الحركة والاضافة والكم والكيف وانما ارجعنا الضمير المستتر في قوله وتحصر الى مقتضاه موصوفا بصفة مخصوصة لانه لو كان راجعا الى الاعراض على ما هو الظاهر من العبارة لكان الحكم بالانحصار منتقضا بالنقطة والوحدة عند القائل بوجودهما في الخارج فان قيل فهما على تقدير وجودهما في الخارج داخلتان في الكيف فلا انتقاض بهما قلنا المشهور في تعريفها لكيف كما سيأتي اعتبار قيد يخرجهما عنه وح لا انتقاض لجواز كونهما نوعين حقيقيين فلا يكونان من الاجناس فضلا عن ان يكونا من الاجناس العالية وبيان انحصار الاجناس العالية للاعراض في هذه التسعة يتوقف على كون هذه التسعة اجناسا وعلى غير مندرجة تحت جنس وعلى كونها شاملة لاجناس تحتها وعلى انه لا جنس عاليا غيرها ثم كونها اجناسا يتوقف على ان اطلاقها على ما تحتها ليس بالاشتراك اللفظي اذ لا يكون هناك معنى مشترك حتى يتصور كونه جنسا على سبيل التشكيك لان المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا لما تحته فلا يكون جنسا له بل اطلاقها على تحتها بالتواطؤ وليس مع ذلك ايضا من قبيل اطلاق اللوازم المقولة على ما تحتها بالتواطؤ بل من اطلاق الذاتيات على ما تحتها ومع ذلك لا بد ان لا يكون تمام ماهية ما تحتها من الجزئيات بل يكون تمام المشترك بين ماهياتها المخالفة بالحقيقة حتى يتحقق كونها اجناسا ويمكن المناقشة في كل واحد من الامور المذكورة وكذا يناقش في كونها غير مندرجة تحت جنس لجواز ان يكون اثنان منها واكثر مندرجة تحت جنس شامل لها واما كونها شاملة لاجناس تحتها فقد يمنع لجواز كون ما تحت بعضها انواعا حقيقية ويجاب بان المراد ههنا من كونها عالية انه لا جنس فوقها فجاز ان يكون بعضها اجناسا مفردة واما انه لا جنس عاليا غيرها فلا حجة عليه بل غايته عدم الوجدان الا ان وهذه الاشياء التي يتوقف عليها انحصار المقولات في هذه العشرة مما لا سبيل الى تحقيقها وما يقال في بيان الانحصار من ان العرض ان قبل القسمة لذاته فالكم والا فان لم يقتض النسبة لذاته فالكيف وان اقتضاها فالنسبة اما للاجزاء بعضها الى بعض وهو الوضع او للمجموع الى الخارج وهو ان كان عرضا فاما كم غير قار فمتى او قار ينتقل بانتقاله فالملك والا وهو الاين واما نسبة فالمضاف واما كيف والنسبة اليه اما بان يحصل منه غيره فان يفعل او يحصل هو من غيره فان ينفعل وان كان جوهرا فهو لا يستحق النسبة اليه فوائه الا العارض يقول الى النسبة الى العرض وسيندرج فيما ذكرنا ضبط فوجه يسهل الاستقراء ويقلل الانتشار الاول الكم يريد ان يذكر المباحث المتعلقة بكل واحد من المقولات التسع فبدأ بالكمية لانها اعم وجودا من الكيفية واصح وجودا من الباقي اما انها اعم

وهو قر عزيز الحسن الطف مضاده
لو قام يكشف غمتي لما انثني

[illegible]

[illegible]

وجوداً من الكيفية فلان العدد من الكمية عارض للامور المقارنة للكيفية اعني الماديات وعارض ايضاً للمجردات العارية عن الكيفيات فقد وجد الكمية مع الكيفية وبدونها فيكون اعم وجوداً منها وكون المجردات عالمة مثلاً لا يقتضي كونها معروضة للكيفية لجواز ان لا يكون علمها بحصول صور الاشياء فيها وقد يقال ان العدد يعرض لجميع المقولات حتى لنفسه والكيفية لا تعرض لنفسها واما انها اصح وجوداً من الباقي فلان الباقي اعراض نسبية لا تقرر لها في ذوات موضوعاتها الا مقيساً الى غيرها بخلاف الكمية فانها متقررة في ذوات موضوعاتها مع قطع النظر عما عداها فمتصلة القار جسم وسطح وخط وغيره الزمان ومنفصلة العدد قد عرفت ان الكم هو الذي يقبل لذاته القسمة اي يمكن ان يفرض فيه اجزاء فان كان بحيث يتلاقى كل جزئين منه على حد واحد مشترك بينهما فهو المتصل والا فالمنفصل والمراد بالحد المشترك ما يكون نسبته الى الجزئين نسبة واحدة كالنقطة بالقياس الى جزئي الخط فانها ان اعتبرت نهاية لاحد الجزئين يمكن اعتبارها نهاية للجزء الاخر وان اعتبرت بداية له يمكن اعتبارها بداية للاخر فليس لها اختصاص باحد الجزئين ليس لها اختصاص بالنسبة الى الجزء الاخر بل نسبتها اليهما على السوية والخط الى جزئي السطح والسطح الى جزئي الجسم التعليمي والان بالنسبة الى جزئي الزمان والحدود المشتركة يجب كونها مخالفة بالنوع لما هي حد له لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا ضم الى احد القسمين لم يزد به اصلاً واذا فصل عنه لم ينقص شيئاً ولولا ذلك لكان الحد المشترك جزءاً اخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيماً الى ثلثة والتقسيم الى الثلثة والتقسيم الى ثلاثة تقسيماً الى خمسة وكذا فالنقطة ليست جزءاً من الخط بل هي عرض فيه وكذا الخط بالقياس الى السطح والسطح بالقياس الى الجسم ولا يوجد بين اجزاء الكم المنفصل حد مشترك بالمعنى المذكور فان العشرة اذا قسمتها الى ستة واربعة كان السادس جزءاً من الستة داخلاً فيها وخارجاً من الاربعة فلم يكن ثمة امر مشترك بين قسمي العشرة وهما الستة والاربعة كما كانت النقطة مشتركة بين قسمي الخط والكم المتصل اما ان يكون قاراً لذات اي مجتمع الاجزاء في الوجود وغير قار الذات الثاني الزمان والاول المقدار وهو ان قبل القسمة في الجهات الثلث اعني الطول والعرض والعمق فهو الجسم التعليمي وان قبلها في الجهتين منها فهو السطح وان لم يقبلها الا في جهة واحدة فهو الخط والكم المنفصل هو العدد ويشملهما قبول المساواة وعدمها اي للكم خواص ثلاث تشمل المتصل والمنفصل منها قبول المساواة وقبول عدم المساواة يعني انه اذا نسب كم الى كم اخر فاما ان يكون مساوياً له او زائداً او انقص وهذه الخاصة من الاعراض الذاتية الاولية للكميات وانما تعرض لغيرها بتوسطها فان العقل اذا لاحظ الاعداد والمقادير ولم يلاحظ معها شيئاً اخر امكنه ان يحكم بينها بالمساوات واللامساوات واذا لاحظ شيئاً اخر ولم يلاحظ معه عدداً ولا مقداراً لم يمكنه ذلك ومنها قبول القسمة لذاته حتى ان غيره من

لا شك
ان الكيفية عارضة
للنفس ان الطاقة الواحدة
مثلاً دون الكمية فيكون بينهما عموم من وجه
ثم الكيفية قد يعرض لنفسها كالشدة العارضة
للحرارة والبرودة والسواد والبياض مثلاً ثم الاظهر
في بيان اصحية الوجدان ان يقال لا خلاف في وجود
الاعراض الغير النسبية عند المحققين و
[illegible]
[illegible]
[illegible]
قوله وكون
المجردات عالمة
اشارة الى جواب
معارضة لو قرر
السؤال بطريق
المنع يجاب بان
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
بالمنع غير موجه
قد تعارف اطلاق المقدار على
الانواع الثلثة دون الزمان ايضاً
مقدار بحسب الحقيقة لانه مقدار الحركة
كما بين في موضعه
قد صرح في ذلك الكتاب بان الوحدة
والكثرة [illegible]
[illegible]
من المعقولات الثانية اي العوارض العقلية
التي لا يحاذي بها شيء في الخارج بل في نفس
الامر [illegible]
الامر وقد صرح ايضاً بان العدد هو الكثرة
بعينها ولا شك ان الاعراض وان لم يختص بالموجود
بعينه الا انها مختصة بالموجودات الحقيقية اي التي
يكون وجودها في نفس الامر فلما علا التصريحين يكون
الكثرة من الموجودات الحقيقية حتى يصح كونها عرضاً وعدها
[illegible]

الجزم

الأجسام والأعراض انما تقبل القسمة بواسطته والمراد بالقسمة هيهنا الوهمية وهو ان يفرض فيه شئ دون شئ وقد يطلق على الفعلية وهو ان ينفصل وينقطع بالفعل اى يحدث له هويتان بعد ان كانت له هوية واحدة والقسمة بهذا المعنى يستحيل عروضها للمقدار اذ عندها يبطل المقدار ويحدث مقداران آخران نعم المقدار يهيئ المادة لقبول القسمة بهذا المعنى لكن لا يلزم حصول ذلك الاستعداد في نفس المقدار لانتفاء المقدار عند حصول الانفصال كالحركة تهيئ الجسم للسكون الطبيعي ولا يبقى معه ومنها مكان وجود العاد فيه اى اشتماله على امر يفنيه بالاسقاط عنه مرارا اما بالفعل كما في الكم المنفصل فان الواحد موجود في جميع الاعداد وهو يعدها وقد يعد بعض الأعداد بعضا ايضا واما بالقوة كما في الكم المتصل فانه قابل للتجزية فيجب ان يكون قابلا للتعدد لان التضعيف في المقدار تضعيف في العدد والعدد مبدئه الواحد فان الكم المتصل قابل لان يفرض فيه واحد عاد وما عدا المقدار والعدد لا يتصور فيه قبول فرض العاد الا بملاحظة احدهما فقد تبين ان للكم خواص ثلثا شاملة لجميع اقسامه من الاعداد والمقادير تعرض له اولا وبالذات ولما عداه بتوسطه ثانيا وبالعرض والجمهور عرفوا الكم بالخاصة الثانية حيث قالوا هو عرض يقبل القسمة لذاته وذكر الامام ان الخاصة الثالثة هي التي تصلح لتعريف الكم بها لا الأولى لان المساواة لا تعرف الا بالاتفاق في الكمية فيكون تعريف الكم بها دوريا وذكر في المباحث المشرقية انه يمكن ان يجاب عنه بان المساوات واللامساوات انما يدرك بالحس والكم لا يتأتى له الحس بمفرده بل انما يتأتى له مع المتكمم تناولا واحدا ثم ان العقل يجتهد في تمييز احد المفهومين عن الاخر فلهذا يمكن تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس يعني وهذا المحسوس مستغن عن التعريف وامكان اخذه في تعريفه لا يقتضي توقفه معرفته عليه ولا الخاصية الثانية لاختصاصها بالمتصل وقال ايضا قف كانه اخذ القسمة الانفكاكية واعترض عليه بعض الفضلاء بان الامام قد صرح في كتبه بان القسمة الانفكاكية يستحيل عروضها للكم المتصل ثم قال وايضا انه قد نبه بذلك على ان قبول الشيء عبارة عن امكان حصوله من غير حصوله بالفعل ولا شك ان الانقسام في الكم المنفصل حاصل بالفعل واما اذا اريد بالقبول اعم من ذلك اعني امكان فرض شيء غير شيء فلا خفاء في شموله المتصل والمنفصل ولذا قال الامام ان قبول القسمة من عوارض المتصل دون المنفصل الا اذا اخذ القبول باشتراك الاسم اقول لا يخفى ان محصل كلام هذا القائل ان هيهنا انقساما هو حاصل بالفعل في الكم المنفصل وحاصل بالقوة لا بالفعل في الكم المتصل وانت خبير بان شيئا من الانقسامين ليس اعني الانفكاكية فلما مر غير مرة انها لا يمكن حصولها للكم المتصل واما الفرضية فللتساوي نسبتها الى الكميين المتصل والمنفصل لانها ان اريد بها كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء فهذا المعنى حاصل لهما بالفعل وان اريد بها نفس الفرض لا كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض فلا شك ان المعنى حاصل لكليهما بالقوة لا بالفعل وهو ذاتي وعرضي اى الكم ينقسم الى الكم بالذات والى الكم بالعرض فالكم بالذات هو المعدود من المقولات

عرضي الكم

لمراد الفاضل ان هذه القسمة بالصفة المذكورة وهو عبارة عن كون شيئ ذا اجزاء اعم من ان يكون حصول الاجزاء فيه بالعرض او بغيره فان هذا المعنى حاصل في الكم المنفصل الذي له اجزاء فعلية وفي الكم المتصل الذي له اجزاء بالقوة حق

يعني اراد الامام بالقسمة في قولهم قبول القسمة استعداد القسمة الانفكاكية وهو مختص بالكم المتصل لان الانفكاك في الكم المنفصل واقع بالفعل وح يرجع ما ذكره صاحب المواقف الى ما رآه بعض الفضلاء ثم لا يرد عليه ان القسمة الانفكاكية يمتنع عروضها للكم المتصل ليستعد ويقبلها الكم المتصل لان مراده بقبول القسمة قبول مادته القسمة ثم يمكن ان يكون مراد الامام بالقسمة الفرضية يعني كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض وهذا المعنى ليس حاصلا في الكم المنفصل بالفعل اذ الانفكاك فيه واقع ليس بفرض وما لا يمكن ان يجعل ما ذكرنا توجيها لكلام بعض الفضلاء ولا يخفى ان لا يعترض على صاحب المواقف تأمل ح ن

هذا ايضا في ما ذكره بقوله وح يرجع ما ذكره صاحب المواقف الى ما رآه بعض الفضلاء ١٢

اى بانفراده حتى يظهر الفرق بينها وبين الكم المعروف هنا وح يتوجه ان الفرق بين المساواة والكم بان احدهما يناله الحس بانفراده دون الاخر لكم فلهذا قال الشارح يعني هذا المحسوس الخ ح ن

٢ والفرضية لعيسى بهذه المثابة اما الانفكاكية

اعنى العدد والمقادير الثلثة والزمان والكم بالعرض هو لما ارتباط بالكم الذى مصحح لاجزاء او صفا
عليه وهو اما محل للمقدار والعدد وحال فى الكم بالذات كالشكل وحال فى محله كاللون الحال
فى الجسم اما متعلق بالكم بالذات او لهذه التعلقات مصححا لاجزاء او صفا فيه عليه كما يقال هذه القوة متناهية
باعتبار اثرها اما فى الشدة والمدة او العدة وقالوا ان الزمان مع انه كم متصل بالذات كم متصل بالعرض
نظرا انطباقه على الحركة التى هى كم متصل بالذات ويعرض الكم المنفصل للكم المتصل الذاتى والكم العرضى لان
العدد يعرض لجميع الاشياء والى هذا المعنى اشار بقوله ويعرض ثانى القسمين منهما لاولهما اى يعرض
الكم المنفصل الذى هو ثانى القسمين فى تقسيمنا الكم الى المتصل والمنفصل للكم المتصل الذى هو
اول القسمين منهما اى فى الذاتى والعرضى فقوله منهما من تتمة اولهما والضمير فى قوله منهما راجع الى الذاتى
والعرضى والضمير فى قوله لاولهما راجع الى القسمين اللذين هما المتصل والمنفصل وقد يعرض الكم المنفصل
بالذات للكم المنفصل بالذات كما فى قولنا خمس عشرات مثلا فالمنفصل بالذات منفصلا بالعرض ولا استحالة
فى ذلك للتغاير بين العارض والمعروض ولو بالشخص وفى حصول التنافى وعدم الشرط لا دلالة على انتفاء التضاد
لما بين الخواص المطلقة للكم اراد ان يشير الى الخواص الاضافية وهو عدم قبوله التضاد وانما كان خاصة
اضافية للكم لان غيره ايضا كالجوهر لا يقبل التضاد كما هو المشهور يعنى ان فى حصول منافى التضاد للكم دلالة
على انتفاء التضاد على ان الكم لا يكون ضدا للكم وكذا فى عدم شرط التضاد للكم دلالة على ذلك واما بيان
حصول منافى التضاد فهو ان الكم المتصل بعض انواعه عارض للبعض فان الخط عارض للسطح وهما عارضان
للجسم وعروض الشى للشى منافى التضاد بينهما وكذا الكم المنفصل بعض انواعه مقوم للبعض وحصول التقوم
بين الامرين منافى التضاد بينهما واما بيان عدم شرط التضاد فهو ان شرط التضاد بين الامرين اتحادهما فى
الموضوع سواء كان التضاد حقيقيا او مشهوريا وان يكون بينهما غاية الخلاف اذا كان التضاد حقيقيا
ويمتنع ان يكون للنوعين من العدد موضوع واحد فان موضوع الثلثة بالضرورة غير موضوع الاربعة مثلا
وكذا النوعين من المقدار فان الموضوع القريب للجسم التعليمى الجسم الطبيعى وللسطح الجسم التعليمى وللخط
السطح ولا يكون بين النوعين من العدد ولا بين المقدارين غاية الخلاف لان كل نوعين من العدد فرضنا
متباعدين يوجد عدد اخر ابعد من احدهما بالنسبة الى الاخر وكذا كل من المقدارين هكذا ذكروا واقول
لم يثبت بعد ان احد الضدين لا يكون عارضا للاخر ولا مقوما له على ما سبق ولان الضدين يجب ان يتواردا
على موضوع واحد ايضا قد سبق ان الاعداد انما يتقوم بوحداتها لا بالاعداد التى تحتها وايضا استدلاله
بعروض بعض انواع الكم المتصل لبعض انما يدل على انتفاء التضاد بين العوارض والمعروضات ولا يدل على انتفاء
التضاد بين الخطين وبين السطحين وبين الجسمين فان كل واحد من الخط والسطح والجسم مندرج تحته
انواع لا يعرض بعضها لبعض وايضا قوله فان الموضوع القريب للجسم التعليمى الجسم الطبيعى وللسطح الجسم التعليمى
وللخط السطح يرد عليه مثل ما ورد على الاستدلال بالعروض وهو انما يدل على انتفاء التضاد بين الخط والسطح
وبين الخط والجسم وبين السطح والجسم لا على انتفائه بين انواع واحد منها فجاز ان يتضاد مثلا الجسمان

التعليميان

فان القوة متناهية
بالاثار التى عرض لها
التناهى واللاتناهى بحسب العدد
والزمان فيكون القوة كما بالعرض لانها
بما هو من خواص الكم وهو التناهى واللاتناهى ٥
اما عروضه للكم المنفصل فانه فان اعداد السطح والجسم
التعليمى يعرض لها التجزية فيعرض لها العدد
الذى هو الكم المنفصل واما للكم بالذات
عروضه للكم المنفصل كالجسم فانه يحل

العرضى
فلان الزمان
كم متصل بالعرض
لانه يقدر بالمقادير
الا انه ينفصل
زمان حركة فرسخ
ويعرض له العدد بسبب
الانفصال الى ساعات
والايام والشهور والسنوات
الزمان كما متصلا بالذات
لا ينافى تعدده بمقدار الحركة لا
ينافى كونه كما متصلا بالعرض
اصفهانى

المشهور ان لا تضاد بين الجواهر
بناء على ان التضاد هو امتناع الاجتماع
فى الموضوع والجوهر لا موضوع
له وبعضهم اعتبروا المحل مطلقا وكذا حكموا
بالتضاد بين الصور النوعية كما سبق ٥

قد عرفت … عارضان وايضا الكم المنفصل بعض
انواعه عارض لبعض … م ن

لا بعيد الوحدات يعنى ان كل عدد من مراتب
الاعداد مركب من الوحدات التى يبلغ مجموعها
ذلك العدد لا من الاعداد التى تحته فان العشرة
مثلا متقوم بالواحد عشر مرات لا بالثلثة والسبعة
ولا بالاربعة والستة ولا بالخمسة والخمسة او غير ذلك من
الاعداد التى تحتها قال الشيخ فى الشفاء
لا تحسبن ان ستة ثلثة وثلثة بل هى ستة مرة واحدة
انتهى ولهم فى بيانه طريقان احدهما انه يمكن تعقل العشرة
مع الغفلة عن هذه الاعداد التى تحتها فلا
يكون شى منها ذاتيا لها و
ثانيهما ان تقوم
العشرة
بثلثة وسبعة ليس باولى من تقومها باربعة وستة ولا
من تقومها بخمسة وخمسة فاما ان يتقوم بكل منها وهو ممتنع
لان كل واحد منها كاف فى تقومها فيستغنى به عما عداه
مع انه ذاتى لها فيلزم استغناء الشى عن ذاتيه بل
يستغنى به عنه وحاجته اليه معا واما ان يتقوم بواحد
منها فقط وهو ايضا محال لاستلزامه الترجيح بلا مرجح
سبزوارى

٥١ التعليميا المتفاوتان في الصغر والكبر الواردان على موضوع واحد تفاوتا متشابها كما في التخلخل والتكاثف الحقيقيين وايضا يرد ان الجسم قد يكون موضوعا قريبا للخط الذي يعرض الخط للجسم بلا توسط سطح بينهما كالمحور للكرة فلا مانع للخط والسطح من ان يتبدّنا ويوصف الكم بالزيادة والكثرة ومقابليهما اي النقصان والقلة دون الشدة ومقابلها اي الضعف يعني ان الكم المتصل يوصف بالزيادة والنقصان اذ يقال هذا الخط ازيد من ذلك الخط او انقص منه وكذا السطح والجسم التعليمي والزمان والعدد والكم المنفصل خاصة يوصف بالكثرة والقلة فيقال هذا العدد اكثر او اقل من ذلك العدد واما وصف الزمان بالكثرة والقلة فباعتبار ما يعرض له من الكم المنفصل بحسب تجزيته بالايام والساعات وغيرهما ولا يوصف الكم بالشدة والضعف فلا يقال هذا الخط اشد من ذلك الخط او اضعف منه كما يقال هذا السواد اشد من ذلك السواد وذلك اضعف من هذا وانواع الكم المتصل القار اي الخط والسطح والجسم التعليمي قد تكون تعليمية وذلك بان يؤخذ كل منها لا بشرط شيء وهو ان يتصور المقدار من حيث هو هو من غير التفات الى شيء من المواد واحوالها فاذا تخيلنا الثخن اعني مقدار الممتد في الجهات الثلث من غير ان نلتفت الى شيء من المواد واحوالها كان ذلك المتخيل جسما تعليميا قيل ثم انه لا يمكننا ان نتخيله لا متناهيا لان البرهان الدال على تناهي الابعاد في الخارج يدل على تناهيها في الذهن لان الامتداد المحسوس المتخيل كالافراد الخارجية منها يجب تناهيها فيجب تناهي ما حل فيها بل نقول الادلة المذكورة في تناهي الابعاد جارية في الامتداد الشخصي المتخيل اذا كان غير متناه بلا فرق لا يقال اذا امتنع تصور المقدار الذي لا يتناهى امتنع الحكم عليه بامتناع وجوده لانا نقول الممتنع تصور امتداد شخصي غير متناه لا تصور امتداد لا يتناهى على وجه كلي فالممتنع هو المتخيل لا المتعقل كذا قيل واقول فيه نظر لان مساواة الصورة الحالة في الصور في المقدار ليس بلازم والا لم يمكن تخيل الاجرام العظيمة كالجبال والسموات وح لم لا يجوز ان يكون الجسم المتخيل غير متناه وصورته الحالة في القوة متناهية ولذا تخيلنا السطح كذلك اي من غير التفات الى الجسم واعراضه كان ذلك المتخيل سطحا تعليميا وكذا الخط اذا تخيلناه مع الغفلة عن السطح وعوارضه كان ذلك المتخيل خطا تعليميا وانما سميت الانواع المأخوذة على هذا الوجه تعليمية لان العلوم التعليمية اعني الرياضية يبحث عن هذه الانواع المأخوذة على هذا الوجه وانما سميت العلوم الرياضية الباحثة عن احوال الكميات المتصلة والمنفصلة اعني الهندسة والحساب تعليمية ورياضية لانهم كانوا يبتدؤن بها في التعليم وفي رياضة النفوس لتأنسها عن الغلط فانها علوم متسقة منتظمة قلما يضل الفكر فيها وان كانت تختلف بنوع ما من الاعتبار اي هذه الانواع الثلثة تختلف بنوع ما من الاعتبار فان الجسم التعليمي كما يمكن ان يؤخذ لا بشرط شيء على ما عرفت يمكن ان يؤخذ بشرط لا شيء ايضا بخلاف السطح والخط فانهما يمكن ان يؤخذا لا بشرط شيء ولا يمكن ان يؤخذا بشرط لا شيء فانه يمكن ان يتخيل بعد ممتد في الجهات مجردا عما عداه ولا يمكن ان يتخيل بعد ممتد في جهتي الطول والعرض مجردا عن الامتداد العمقي بالمرة ولا يمكن ايضا ان يتخيل بعد ممتد في جهة واحدة فقط مجردا عن الامتداد العرضي والعمقي قيل لا يمكن ان يتخيل النقطة بل لا بد ان يتخيل لها امتدادا ما وان كان قليلا جدا في الطول

٣ ما ليقينيات وتعدادها

بل

بل في العرض والعمق ايضاً فيكون المتخيل جسماً صغيراً لا نقطة وكذا لا يمكن ان يتخيل بعد ممتد
في جهة واحدة فقط بل لا بد ان يتخيل له امتداد عرضي بل عمقي ايضاً فيكون المتخيل على هذا التقدير ايضاً
جسماً لا خطاً وكذا لا يمكن تخيل السطح لانه لا يمكن ان يتخيل الممتد في جهتي الطول والعرض مجرداً عن
الامتداد العمقي بالمرة لانه لا بد ان يتخيل له عمق ما وان كان قليلاً جداً فيكون المتخيل على هذا التقدير ايضاً
جسماً لا سطحاً فهذه الامور اعني النقطة والخط والسطح يمكن تصورها على وجه كلي ولا يمكن تخيلها
بخلاف الجسم فانه يمكن تصوره وتخيله ايضاً يشهد بذلك كله الوجدان الصحيح اقول وفيه نظر لانا
قد عرفنا انه يمكن تخيل السطح مع الغفلة عن الجسم وعوارضه وكذا تخيل الخط مع الغفلة عن السطح
وعوارضه هذا القائل ايضاً مصرح بذلك وتختلف الجوهرية عما يقع في جواب ما هو يعطي عرضية
التبدل مع بقاء الحقيقة وانتفاء التناهي الى برهان وثبوت الكرة الحقيقية والافتقار الى عرض والتقوم
به يعطي عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد اراد ان يبين عرضية انواع الكم فاقام له دليلاً
عاماً في الجميع اولاً ودلائل خاصة كل واحد منها يختص بنوع منها ثانياً اما الدليل العام فتقريره ان معنى الجوهرية
قد تختلف عما يقع في جواب ما هو عند السؤال عن هذه الانواع اعني الخط والسطح والجسم والزمان والعدد
فيكون هذه الانواع اعراضاً لانها لو كانت جواهر لما تخلف معنى الجوهرية عما يقال في جواب ما هو عند
السؤال عنها واعترض عليه بان بطلان التالي ممنوع حتى يقوم عليه برهان واما ما ذكره في تعريفها هذه الامور مما
معنى الجوهرية عنه فيجوز ان يكون من قبيل الخواص التي لا تقع عليها في جواب ما هو واما الدليل الخاص بالجسم
التعليمي فتقريره ان الجسم التعليمي قد يتبدل مع بقاء الحقيقة الجسمية المشخصة بعينها فان الشمعة المشخصة
بعينها يتبدل مقاديرها على وفق تبدل اشكالها فانها اذا دورت كان لها امتداد مخصوص ممتد في الجهات الثلث
على نسق واحد بحيث يمكن ان يفرض في داخلها نقطة يتساوى جميع الخطوط الخارجة منها الى سطحها واذا
كعبت كان لها امتداد على غير ذلك النسق واذا طولت يتفاوت مقدارها بحسب ابعاد التطويل مع ان الشمعة
المشخصة باقية بعينها في هذه الحالات كلها ما لم يطرأ عليها انفصال فذلك المتبدل ليس متعلقاً فقط و لا
متعلقاً بظواهر الشمعة كالشكل بل باعماقها جميعاً وليس جوهراً والا لكان جزءاً منها ويتبدل تشخصها
بتبدله ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فهو عرض سار فيها في جميع جهاتها وهو الجسم التعليمي فقد ثبت وجوده
وعرضيته واعترض عليه بان الجسم التعليمي القائم بالشمعة واحد لا تبدل فيه اصلاً بل تتوارد عليه
سطوح واشكال مختلفة واجيب بان التبدل ليس متعلقاً بظواهر الشمعة فقط بل متعلق باعماقها ايضاً
فالتبدل ليس مقتصراً على السطوح والاشكال والحاصل ان الابعاد الجسمية الثلثة اعني الطول والعرض
والعمق يختلف في تلك الصور زيادة ونقصاناً ويختلف بحسب اختلافها الجسم التعليمي اقول يمكن ان يناقش
بان الجسم التعليمي انما يكون تعينه بتعين حشو المشار اليه وهو في جميع تلك الصور واحد لا يختلف لكن السند
اذا تشبث بالتخلخل والتكاثف لا يتوجه هذه المناقشة بحاله واعترض ايضاً بانه فرع نفي الجزء الذي لا يتجزى
فان من قال به وبتركب الجسم منه يقول ليس هنا تبدل المقادير بل انتقال الاجزاء من جهة الى جهة طولاً وعرضاً

فبذلك

وبذلك يختلف اشكال الجسم وقد يجعل هذا الدليل عاما متناولا للسطح والخط ايضا بان نقول
مع بقاء الجسم بعينه فان المكعب اذا جعل ذا عشرين قاعدة مثلثات فلا شك ان السطوح الستة والخطوط
الاثنى عشر التي كانت في المكعب قد تبدلت الى السطوح العشرين والخطوط الثلاثين والجسم الطبيعي باق
بحاله لم يتبدل بعد واما الدليل الخاص بالسطح فتقريره ان السطح انما يحصل للجسم بواسطة التناهي
والمتناهي لا يكون من مقومات الجسم لان اثباته للجسم يفتقر الى برهان ولذلك امكن قوما ان يتصوروا
جسما غير متناه وما يكون اثباته للشيء مفتقرا الى البرهان لا يكون مقوما له فالسطح الحاصل للجسم بسبب التناهي
اولى بان لا يكون مقوما له لان ما ثبت للشيء بسبب خارج عنه لا يكون مقوما له لان ثبوت الشيء
لحقيقة انما هو بعلته وعلة الجزء قد تكون خارجة عن الكل لانا نقول الكلام في ثبوت الجزء للكل لا في ثبوته
في نفسه ولا شك ان الجزء ثابت للكل ولو قطع النظر عن جميع ما عداه فلو كان ثابتا للكل بسبب خارج
لم يكن كذلك واعترض عليه بان مقوم الشيء انما لا يكون ثابتا له بالبرهان اذا كان ذلك الشيء متصورا بالكنه
واما اذا كان متصورا بوجه فيجوز ان يثبت له مقوماته بالبرهان الا ترى انهم استدلوا على جوهرية النفس الناطقة
مع زعمهم ان الجوهر جنس لها واعتذروا عن ذلك بانها متصورة بوجه ما لا بكنهها وقد يقال ان التناهي لا يكون
من مقومات الجسم لانه عبارة عن انقطاع الجسم وانتفائه فهو امر عدمي فلا يكون جزءا لامر موجود واما الدليل
الخاص بالخط فتقريره ان الجسم قد يخلو عن الخط فان الكرة الحقيقية موجودة ولا خط فيها بالفعل فلا يكون الخط
لازما فلا يكون عرضا قائما به واعترض عليه بانه يدل على ان الخط ليس مقوما للجسم الذي لم يوجد فيه ولا يدل على انه ليس مقوما
للجسم الذي وجد فيه وقد يستدل ايضا على عرضية السطح والخط والنقطة بانها ضمن الجسم التعليمي الذي هو عرض
فهي بالعرضية اولى فيقال ان هذه الامور على تقدير وجودها يستحيل كونها جوهرا لما تقدم من استحالة الجزء
ما هو في حكمه فيكون اعراضا واما الدليل المختص بالزمان فتقريره ان الزمان في نفسه مفتقر الى الحركة لانه مقدار
لها والمقدار مفتقر في وجوده الى المقدر والمفتقر في وجوده الى العرض عرض واما الدليل المختص بالعدد فتقريره ان العدد
متقوم بالوحدات التي هي اعراض والمتقوم باجزاء كلها اعراض يكون عرضا قطعا واما اذا كان بعض الاجزاء فقط
عرضا فلا يلزم كونه عرضا كالجسم المتقوم بالصورة ويختلف الجوهر الى قوله بعضها عرضيتها اشارة الى الدليل العام وقوله ويستدل
الى قوله بعض عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد اشارة الى الدلائل الخاصة وفي كلامه لف ونشر
مرتب فان التبدل مع بقاء الحقيقة يتعلق بالجسم التعليمي وافتقار التناهي الى برهان يتعلق بالسطح وثبوت
الكرة الحقيقية يتعلق بالخط والافتقار الى العرض يتعلق بالزمان والتقوم به يتعلق بالعدد وليست الاطراف
اعداما وان اتصفت بها مع نوع من الاضافة السطح طرف للجسم والخط طرف للسطح والنقطة طرف
للخط وقد اختلفوا في ان الاطراف اعدام ام لا فاختار المصنف انها ليست اعداما لكنها متصفة بالاعدام مع
نوع ما من الاضافة وهذا القدر لا يقتضي عدميتها لجواز اتصاف الوجودي بالعدمي اما انها ليست اعداما
فلوجوه منها ان الاطراف ينتهي بها ما له الاطراف اعني الجسم والخط بنحو وضع فما به ينتهي الجسم اعني الاطراف
يكون ذوات اوضاع لامتناع ان ينتهي ذو وضع بما لا وضع له واذا كانت الاطراف ذوات اوضاع لا يكون

اما
حصول العشرين
سطحا فيفرض وجود
هذه السطوح مثلثات واما
حصول ثلثين خطا فلان كل سطح يحيط
به ثلث خطوط فيلزم وجود ستين خطا لكن كل خطين
منها متحدا فلان كل اثنين منها في الخارج محيطا بعشرين سطحا
مثلثات تم

ذكره سابقا ان الجسم قد يكون موضوعا
قريبا للخط كالمحور للكرة
لان الكلام
هنا في الوجود
بالفعل في
الخارج اذ لو
كان الخط ذاتيا
لكان موجودا في
الجسم بحسب الخارج
وما سبق لا يتوقف
على دعوى وجوده في
الخارج بل يكفي كونه موهوما
وفيه ما فيه مع ان اثباته لا
يستدعي الوجود الا على ما هو
من قال بوجود الطبائع
الخارج فتدبر تم

العدم في هذه المواضع قد يكون
بمعنى المعدوم وقد يكون بمعنى ما
يكون العدم جزء مفهومه وكل منهما
بالمعنى الثاني معدوم من غير عكس

الجسم مطلقا وكذا

الخلاف في عدمية الاطراف بالمعنى الاول
مختص قال الفلاسفة انها موجودات
عينية ودفعوا ما اورد عليه والمتكلمون منعوا
وجودها في الخارج بناء على تركب الجسم من الا
جزاء التي لا تتجزى وكان الخلاف في العدمية
بالمعنى الثاني ايضا جاريا بين العلماء ونقل السيد السند
عن الشيخ الرئيس ان الاطراف عوارض تحليلية
للاجسام واختار هذا وقد اورد في الحواشي الكلية
في اول الكتاب وغير ذلك تم
فيه ان التباين ههنا هو انتفاء امتدادات الجسم
انقطاع ونفاد امتداد بين اخريين من تلك الامتدادات
لانه وجد ههنا شيء اخر وكذا الكلام في السطح
والخط فتدبر تم

احدها امتناع الاشارة الى العدم واعترض عليه بانا لا نسلم ثبوت الاشارة اليها تبعا لمحالها كما يشار الى الطرف
العضو بواسطة الاشارة الى الاعضاء فلم لا يكون الاطراف كذلك ومنها ان الجسم اذا انتهى في احدى جهاته
فقط فلا شك انه يوجد هناك شيء يمتد في جهتين هو السطح واذا انتهى في احدى جهتيه فقط يوجد هناك شيء يمتد في جهة واحدة
وهو الخط واذا انتهى الخط في امتداده يوجد هناك شيء لا يمتد في جهة فلا ينقسم اصلا وهو النقطة
ومنها ان الجسمين اللذين لا مفصل في شيء منهما بالفعل يكون كل منهما متصلا في حد ذاته اذا تلاقيا بتمامهما
طولا وعرضا فما يلاقي به كل واحد منهما الاخر لا يكون معدوما لاستحالة تلاقي المعدومين بل هو موجود
منقسم في الطول والعرض وهو دون العمق والا يلزم اما تداخل العمقين واما كون التلاقي ببعض ما فرض
انهما تلاقيا عليه وقس على ذلك اثبات الخط بتلاقي السطحين واثبات النقطة بتلاقي الخطين واما انها
متصفة بالاعدام مع نوع ما من الانقسام فلان السطح مثلا يوصف بان الجسم ينتهي وينقطع عنده
ولانها امر عدمي عرض للسطح بالاضافة الى الجسم وكذا الحال في الخط والنقطة واستدل على ان الاطراف ليست
بموجودة بان الاطراف نهايات ونهاية الشيء عدمه وبان السطحين اذا تلاقيا عند تلاقي الجسمين فلا يخلو
اما ان يكون احدهما ملاقيا للاخر بالاسر فيلزم التداخل او لا بالاسر فيلزم انقسام السطح عمقا وكذا
الخطان اذا تلاقيا عند تلاقي السطحين يلزم التداخل على تقدير الملاقاة بالاسر والانقسام عرضا على تقدير
الملاقاة لا بالاسر وكذا النقطتان اذا تلاقيا عند تلاقي الخطين يلزم التداخل او الانقسام واجيب عن الاول
بان الاطراف ليست نهايات بل امور معروضة للنهايات كما ذكرنا وعن الثاني بانه لا امتناع في تداخل السطحين
من جهة العمق لان امتناع التداخل انما هو من جهة الاتصاف بالعظم والصغر والسطح لا حصة له من العظم
والصغر من جهة العمق لكن يمتنع تداخلهما من جهة العرض والطول لان السطح يتصف بالعظم والصغر من
جهة الطول والعرض ولا امتناع في تداخل الخطين من جهة العرض والعمق اذ لا حصة للخط من العظم والصغر
بحسبهما ويمتنع تداخل الخطين من جهة الطول لان الخط يتصف بالعظم والصغر من جهة الطول ولا امتناع
في تداخل النقطتين مطلقا اذ لا حصة للنقطة من العظم والصغر من جهة والحاصل ان امتناع التداخل
انما هو بحسب الاتصاف بالعظم والصغر فحيث لا اتصاف بهما لا امتناع في التداخل والجسم معروض والتناهي
وعدمه يعني ان التناهي واللاتناهي بمعنى عدم الملكة من العوارض الذاتية للكم الذي هو جنس الكم المتصل
والمنفصل فان التناهي صفة يوصف به الكم ولا يوصف به غيره الا بسبب مقارنته للكم وانما ذكره ههنا ولم يذكره عند
ذكر خواص الكم لعلاقة بينه وبين الاطراف وهي انها انما تعرض للكم المتصل بسببه وهما اعتباريان لانه
يوصف بهما الامور التي لا تحقق لها في الاعيان الثاني من الاعراض التسعة الكيف ويرسم بنفي عدة منه
تخصه جملتها بالاجتماع لا طريق الى تعريف الاجناس العالية سوى الرسوم الناقصة اذ لا يتصور لها جنس
وهو ظاهر ولا فصل لما تقدم من ان ما لا جنس له لا فصل له ولم يظفروا للكيف بخاصة شاملة سوى
المركبة من العرضية والمغايرة للكم والاعراض النسبية الا ان التعريف بها كان تعريفا للشيء بما يساويه
في المعرفة والجهالة لان الاجناس العالية ليس بعضها اجلى من البعض فعدلوا عن ذكر كل من الكم والاعراض

النسبية

لا نسلم ان ما ينتهي اليه ذو وضع يجب ان يكون ذا وضع بل مقصد انتهائه هو انقطاعه وانتفائه ... امر عدمي ... فليس هناك امر موجود في الخارج ... انما ينتزع ههنا بمعونة الوهم امر غير منقسم في الجملة وانتهاء الجسم الى هذا الامر المتوهم م ر د

يمكن ان يقال بل يمتنع تداخل السطحين لانهما بعد التداخل يصير ان سطحا واحدا فيمتنع ان ... من تلاقي الجسمين الطبيعيين لزم انقسام السطح عمقا والا لزم تداخل السطحين ان تلاقيا بمنقسم او السطح الجوهري ان تلاقيا بما لا ينقسم او انطباق المنقسم بغير المنقسم ان كان الملاقي من احدهما منقسما ومن الاخر غير منقسم م ر د

فان قيل قد مر انفا ان الاطراف امور معروضة للنهاية وليس لها ههنا معنى الا التناهي فكيف صح ان يقول ان الاطراف انما يعرض للكم المتصل بسبب التناهي قلت الذي هو سبب عروض الاطراف هو تناهي ذي الطرف اي انقطاعه وانقضاؤه مع قطع النظر عن عروض العوارض التي هي الاطراف والذي يعرض للاطراف ... هو كون الاطراف المنتهى اليها ... والاول عارضة للاطراف الناشئة عن عروض ... الاول وكان الجنس ... ما ذكرته والله اعلم ... قد سبق ان ... والتناهي من العوارض الذاتية للكم وان الكم موجود في الخارج فظاهر كلامه ينافيه ويمكن ...

النسبة الى كرخاصة التي هي اجلى وقالوا هو عرض لا يقتضي لذاته قسمة ولا نسبة فخرج الجوهر والكم
والاعراض النسبية وخرج النقطة والوحدة من الاعراض دون الكيفية اذ ليس مما اقتضاء اللاقسمة لازم
عنهما ولا حاجة الى زيادة قيد الاولية كما فعله بعضهم حيث قال اقتضاء اوليا لادخال العلم بالبسيط
حيث يقتضي اللاقسمة لكن ليس هذا اقتضاء اوليا بل بواسطة المتعلق لان قولهم لذاته يغني عنه وقد
رسم للكيف بتنوعه كل منها غير مختص به ويكون جملتها بالاجماع مختصة به واقسامه اربعة اي اقسام
الكيف اربعة الكيفيات المحسوسة والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات والمتوسط في الحصر
على الاستقراء ومنهم من اراد اثباته بالترديد بين النفي والاثبات فذكر وجوها منها ان الكيف اما ان
يختص بالكم او لا والاول الكيفية المختصة بالكميات والثاني اما محسوس باحدى الحواس الظاهرة او لا
والاول الكيفية المحسوسة والثاني اما استعداد نحو الكمال وهو الكيفية الاستعدادية او كمال وهي الكيفية
النفسانية فيقال لم قلتم ان الكمال الخارج من القسمة هو الكيفية النفسانية ولم لا يثبت ذلك الكمال لغير ذوات
الانفس فان ما لا يختص بالكم ولا يكون محسوسا باحدى الحواس الظاهرة ولا يكون تهيئة استعدادا
جاز ان يكون كيفية غير مختصة بذوات الانفس من الاجسام غايته انا لم نجده فالمآل هو الاستقراء
فلنعول عليه اولا ومنها ان الكيف اما ان يتعلق بوجود النفس وذلك بان يكون للنفوس وللاجسام من حيث
انها ذوات الانفس ولا يتعلق بوجود النفس الاول الكيفية النفسانية والثاني اما ان يتعلق بالكمية
او لا والاول هو الكيفية المختصة بالكم والثاني اما استعداد او فعل الاول هو الكيفية الاستعدادية
والثاني هو الكيفية المحسوسة فيقال لم قلتم ان الاجزاء عني الفعل هو الكيفية المحسوسة لم لا يجوز ان يكون
كيفية هويتها الفعل نحو الاستعداد ولا تكون محسوسة فالمحسوسات بدأ بالكيفيات المحسوسة لانها اظهر
الاقسام الاربعة اما انفعاليات او انفعالات الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب
وحلاوة العسل سميت انفعاليات لانفعال الحواس عنها ولكونها بخصوصها او عمومها تابعة للمزاج
الحاصل من انفعال العناصر فالخصوص كما في المركبات مثل حلاوة العسل والعموم كما في البسائط مثل حرارة
النار فان البسائط لا يتصور فيها المزاج وحرارتها ليست تابعة للمزاج لكن الحرارة من حيث هي قد
توجد تابعة للمزاج كما في الفلفل وهذا معنى قولهم بشخصها او نوعها او لان الحرارة ليست نوعا للحرارة التي
وغيرها الا حقيقيا ولا اضافيا وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل سميت انفعالات
لسرعة زوالها شديدة الشبه بان ينفعل فسميت بها تمييزا لها عن الكيفيات الراسخة وتنبيها على انها لتشابهها
وقد يقع هذا القسم يشارك القسم الاول في سببية التسمية بالانفعاليات لكن حاولوا التفرقة بين القسمين
فنقص من الاسم شيء واطلقوا الباقي عليه تنبيها على قصور فيه وهو عدم ثباته وسرعة زواله وهي مغايرة للاشكال
اذ زعم جمع من الاوائل ان هذه الكيفيات نفس الاشكال قالوا ان الاجسام ينتهي تحليلها الى اجزاء
صلبة قابلة للانقسام الوهمي دون الانقسام الفعلي وزعموا ان تلك الاجزاء متخالفة الاشكال فان
الاجزاء التي يحيط بها اربع مثلثات تكون محددة الاطراف مفرقة لاتصال العضو فيحس منها الحرارة

والاجزاء

عـ القاضي بز
العبارة اثبات الواسطة في الثبوت فلا يعني قولنا لذاته ادخال جزء العلم لان ما صدق ... في العرض ولا يخرج الكم من التعريف
معنى الانفعال في الاصل اثر سيال يجدد ويغير ... بعد ... الكيفية المحسوسة الخ
تغير سريع لا على ...
الاسمية
الاولى بالانفعاليات يوجهين الاول ان ... جميع الانفعال ... الشخص كما ... جميع المزاج ... في الكبد ... فان كلا منهما تابعة للمزاج الذي لا يتحقق الا عن انفعال المواد ولا يجب النوع ... النار فان حصولها في النار ... لم يكن الا عن الانفعال ... بالانفعال ...

٢ والكيفيات الاستعدادية

٢٥٦

والاجزاء التي يحيط بها ستعرف بتاتكون غليظة الاطراف غير نافذة في العضو فيحس منها بالبرودة وكذا الحال في الطعوم فان الجزء الذي يقطع العضو لا اجزاء صغارا وتكون شديدة النفوذ فيه هو الحريف والجزء الذي يقلقه هذا التقطيع هو الحلو وكذا القول في الالوان فان الجزء الذي ينفصل منه شعاع مفرق للبصر هو الابيض والذي ينفصل منه شعاع جامع للبصر هو الاسود ويحصل من اختلاط هذين انواع من اشعة الالوان المتوسطة بين السواد والبياض وجماعة من المتكلمين لنفي المتاحرارة ولكن الله تعالى اجرى عادته بخلق الحرارة في العضو عقيب مماسته لنا وكذا الكلام في الطعوم والروايح والالوان قال الامام ان ثبوت هذه الكيفيات من اجلى العلوم الضرورية والاستدلال على الضروريات عبث لكن المشائين ابطلوا قول القدماء بوجهين احدهما ان الاشكال ملموسة اي مدركة باللمس في الجملة الالوان والطعوم والروايح غير مدركة باللمس اصلا فالاشكال مغايرة لها وانما فسرنا الملموسة بما ذكرنا ليندفع ما قيل من انا لا نسلم كون الاشكال ملموسة بل الملموس هو السطح واما الهيئة الحاصلة من احاطته بها فمبصرة لا ملموسة فان قيل نحن لا ندعي ان الاشكال نفس هذه الكيفيات بل نقول ان اختلاف الاشكال يوجب هيئات حاصلة في الحواس والمحسوس هو تلك الهيئات فقط ولا امتناع في ان يكون اختلاف الاشكال مفيدا لالة البصر اثرا ولالة الذوق اثرا اخر وليس في الخارج كيفية محسوسة مغايرة لنفس الشكل وما ذكرتم من الدليل لا يدل على ثبوتها اجيب بان تلك الهيئة الحاصلة في الحواس ليست

* نفس الاشكال لان الاشكال ملموسة والهيئات الحاصلة في الباصرة والذائقة والشامة ليست ملموسة واذا جاز وجود كيفيات مغايرة للاشكال في الحواس جاز وجودها في الاجسام الخارجية ورد هذا الجواب بمنع هذه الملازمة وعلى تقدير تسليمها يلزم جواز ثبوت كيفيات في الاجسام الخارجية لا ثبوتها فيها والوجه الثاني لابطال قول القدماء ان هذه الكيفيات اعني الالوان والطعوم والروايح و الحرارة واخواتها متضادة والاشكال ليست متضادة واعترض عليه بانه ان اريد بالتضاد التضاد المشهوري فلا نسلم ان الاشكال غير متضادة بهذا المعنى وان اريد به التضاد الحقيقي فهو في الكيفيات انما يكون بين الاطراف فيلزم مما ذكرتم ان لا يكون الاشكال كيفيات هي الاطراف فجاز ان تكون كيفيات هي الاوساط والجواب عنه بان جنس الاشكال ليس فيه تضاد حقيقي واجناس تلك الكيفيات منها تضاد حقيقي فيتغايران قط اقول ليس بشيء لان ذلك انما يدل على تغاير جنسي الشكل والكيفية وهو غير مفيد هيهنا اذ لا يدفع جواز اتحاد الكيفيات المتوسطة بين الاطراف مع الاشكال كما ادعاه المعترض وهذا معنى قوله لاختلافهما بالحمل اي يحمل شيء على الاشكال ولا يحمل على هذه الكيفيات وبالعكس اي يحمل شيء على هذه الكيفيات ولا يحمل على الاشكال اما حمل الشيء على الاشكال دون هذه الكيفيات فهو ان الاشكال ملموسة وهذه الكيفيات ليست ملموسة كما ذكرنا في الوجه الاول واما حمل الشيء على هذه الكيفيات دون الاشكال فهو ان هذه الكيفيات متضادة والاشكال ليست متضادة والاشكال ليست متضادة كما ذكرنا في وجه الثاني وايضا هذه الكيفيات المحسوسة مغايرة للمزاج

البحث في ان المحسوسات مغايرة للمزاج

لعومها

لعمومها اشارة الى رد من زعم ان هذه الكيفيات نفس المزاج وذلك لانها اعم من المزاج لان
الكيفية المحسوسة قد تحصل بدون المزاج كما في البسائط والمزاج لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة فيكون
اعم من المزاج فيكون مغايرا لان العام مغاير للخاص على ان المزاج لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة فلانه
لا معنى للمزاج الا الكيفية الحاصلة من تفاعل الحار والبارد التي تستحر بالقياس الى البرودة وتستبرد
بالقياس الى الحرارة فهي بالحقيقة من جنس الحرارة والبرودة فيكون كيفية ملموسة منها اوائل الملموسات
الملموسات اسمى اوائل المحسوسات بوجهين احدهما ان القوة اللامسة تعم جميع الحيوانات فلا يخلو حيوان
عن هذه القوة وقد يخلو عن هذه الحواس الظاهرة كالخراطين الفاقد للمشاعر الاربعة وكالخلد
الفاقد لحاسة البصر والحكمة في ذلك ان بقاء الحيوان باعتدال المزاجة فلا بد له من الاحتراز عن الكيفيات
المفسدة اياه وذلك بادراكها ولذلك جعلت هذه القوة منتشرة في اعضائه فالحكمة تقتضي ان لا
يخلو حيوان عن هذه القوة واما سائر المشاعر فليس في هذه المرتبة من الضرورة فجاز الخلو عنها الثاني ان لا
العنصرية قد تخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمذوقة والمشمومة ولا تخلو عن الكيفيات الملموسة والحكمة
في ذلك ان الابصار انما توقف على توسط جسم فلا بد ان يكون ذلك الجسم خاليا عن الكيفية المبصرة
والا لاشتغلت الحاسة بكيفيته فلا يدرك كيفية الجسم الاخر على ما ينبغي وكذلك الذوق يتوقف على
تكيف الرطوبة اللعابية بطعم ذي الطعم واختلاطها بشيء من اجزائه وايصالها اياه بالنفوذ الى القوة الذائقة
فلا بد من خلو تلك الرطوبة عن الكيفية المذوقة والا لم يحصل الاحساس التام بذلك الطعم بل
يحس بطعم مركب وكذا الشم يتوقف على جسم يتكيف بكيفية ذي الرائحة او يختلط باجزائه فلا
من خلو ذلك الجسم في نفسه عن الرائحة لما ذكرناه وهكذا السمع يتوقف على توسط جسم يحمل الصوت
اليه فلا بد ان يكون في نفسه خاليا عن الصوت والا لم يحمله كما ينبغي ولم يحصل الاحساس التام واما
اللمس فلا حاجة به الى متوسط حتى يلزم خلوه عن الكيفيات الملموسة وهي الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة كما ان الملموسات اوائل المحسوسات على ما عرفت كذلك هذه الكيفيات الاربع اوائل الملموسات
لانها مدركة اولا وبالذات وما عداها اعني اللطافة والكثافة والهشاشة واللزوجة والبلة والجفاف
والخفة والثقل تدرك بتوسطها وهذا معنى قوله والبواقي منتسبة اليها وما قيل من ان الخشونة
والملاسة ملموستان بلا توسط فقد يجاب عنه بانهما من الوضع عند بعضهم فالحرارة جامعة للمتشاكلات
ومفرقة للمختلفات اعلم ان الحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات غنيتان عن التعريف فما ذكره
من خواصهما لم يقصد بها تعريفهما بل القصد بها بيان احكامهما قالوا من شأن الحرارة افادة الميل المصعد
وبواسطة التحريك ثم ان المركبات لما كانت مركبة من اجسام مختلفة في اللطافة والكثافة وكلما كان
الطف كان اقبل للخفة الحاصلة من الحرارة فان الهواء اسرع قبولا لذلك من الماء الذي هو اسرع
فيه من الارض لاجل ذلك اذا عملت الحرارة في المركب بادر الى الصعود الالطف من اجزائه ثم الالطف والكثيف
فانه لا ينفعل الا بطوء وربما لم تفد الحرارة خفة تقوى على تصعيده فيلزم من ذلك تفرق الاجسام

المختلفة

المختلفة الطبايع التي منها تركب المركب ثم يحصل عند تفرق تلك المختلفات بهذا السبب اجتماع
المتشاكلات لان تلك الاجزاء بعد تفرقها تجتمع بالطبع الى ما يجانسها لان طبايعها تقتضي الحركة
الى امكنتها الطبيعية والانضمام الى اصولها الكلية فان الجنسية علة الضم كما اشتهر في الالسنة
فالحرارة معدة للاجتماع الصادر عن طبايعها بعد زوال المانع الذي هو الالتيام فنسب الاجتماع اليها
كما ينسب الافعال الى معداتها فلهذا السبب قيل ان الحرارة من شانها تفريق المختلفات وجمع المتشاكلات
وهذا الجمع والتفريق انما يعرضان في المركب الذي لا يكون بسايطه شديدة الالتحام اما الذي يكون
التحامها شديدا فلا يخلو اما ان يكون اللطيف والكثيف فيه قريبين من الاعتدال اولا وعلى الاول
اذا قوي عمل الحرارة فيه تحدث حركة دورية كما في الذهب لان النار انما لا تفرقه لان التلازم بين بسايطه شديد
جدا فكلما مال اللطيف الى التصعد جذبه الكثيف الى الانحدار فتحدث حركة دورية وعلى الثاني ان
كان الغالب هو اللطيف صعد بالكلية واستصحب الكثيف كالنوشادر وان كان الغالب هو الكثيف
فان لم يكن غالبا جدا احدث تسييلا كما في الرصاص او تليينا كما في الحديد وان كان غالبا جدا كما في الطلق
والنورة احدث مجرد سخونة واحتيج في تليينه الى الاستعانة باعمال يتولاها اصحاب الاكسير من الاستعانة
بما يزيده اشتعالا كالكبريت والزرنيخ ولذلك قيل من حل الطلق استغنى عن الخلق وعدم حصول التصعيد
وتفريق المختلفات وجمع المتشاكلات بناء على المانع لا ينافي كون هذه الافعال خاصيتها لان هذه
انما تكون عند تحقق الشرايط وارتفاع الموانع وايضا افعال الطبيعة الواحدة تختلف بحسب اختلاف
القوابل وما ذكرنا من ان الحرارة تجمع المتشاكلات وتفرق المختلفات انما هو اذا اثرت في البسيط
فقد يحصل منه تفريق المتشاكلات فان الماء اذا اثرت فيه الحرارة انقلب بعضه هواء وتحرك بطبعه
وانما تقيده الحرارة من الخفة الى الفوق ويختلط ويلزم بذلك الهواء اجزاء مائية صغارا فيصعد معه ويكون
مجموع ذلك بخارا فالحرارة تكون مفرقة للمتشاكلات اعني الاجزاء المائية والبرودة بالعكس اي هي
جامعة للمختلفات فانها اذا اثرت في المركبات المختلفة الاجزاء وجب تكاثفها والتصاق بعضها ببعض
ومنعت من تفارقها فالحرارة توجب تسييل الرطوبات المنجمدة بالبرودة وتحليلها وتصعيدها والبرودة
توجب تجمدها وتكاثفها وانضمامها وهما متضادان اشارة الى رد من زعم ان البرودة تقابل
الحرارة تقابل العدم والملكة فان البرودة ليست عدم الحرارة لانها محسوسة بالذات ولا شيء من العدم كذلك
بل التقابل بينهما تقابل التضاد ويطلق الحرارة على معان اخر مخالفة للكيفية في الحقيقة الحرارة
تطلق على اربعة معان احدها الحرارة المحسوسة في جو النار وثانيها الحرارة المستفادة من الكواكب كالحرارة
الحاصلة من تاثير مسامتة الشمس للراس او قرب مسامتتها وثالثها الحرارة التي يوجبها الحركة ورابعها
الحرارة الموجودة في بدن الحيوان التي هي آلة للطبيعة في افعالها كالجذب والدفع والهضم وغير ذلك
ولذلك ينسب اليها كدخدائية البدن وافلاطون يسميها النار الالهية وهي المسماة بالحرارة الغريزية
وقد اختلف فيها الآراء فذهب جالينوس الى انها الحرارة النارية العنصرية المستفادة من المزاج وذلك

لان

قال الشيخ
في رسالة الحدود الحرارة
كيفية فعلية محركة لما يكون فيه الى
فوق لاحداثها الخفة فيعرض ان يجمع المتجانسات
ويفرق المختلفات فالخاصة الاولية للحرارة هي
احداث الخفة والميل المصعد ثم يترتب على ذلك
بحسب اختلاف القوام اثار مختلفة من
الجمع والتفريق والتبخير الى
غير ذلك

قال السيد
الشريف
قدس سره في
حاشيته وقد
ينعكس الامر اذا
اثرت في الجسم
البسيط كالماء فانه
ينفصل عنه اجزاء مائية
بالتبخير ويتصاعد الى
مكان الهواء فيختلط به فقد
فرقت المتشاكلات وجمعت
المختلفات انتهى والفارس
فلا يظهر وجه عدول الشيخ عن ذلك
الى الاقتصار على تفريق المتشاكلات

قوله ولا شيء من العدم كذلك اعلم ان
القدماء من انكر وجود البرودة وجعلها
عدما للحرارة ورد بان الجمود والتكثيف
كالسيلان والترقيق فعلان وجوديان
متقابلان لهما ولا يمكن اسناد الفعل الوجودي
الى العدمي ولا الى الجسمية المشتركة فلا بد من
وجود كيفيتين وجوديتين ليكونا مصدرين
لهذه الافعال الاربعة المتقابلة استغفار

لان الجزء الناري اذا خالط سائر اجزاء العناصر وحصل منها مركب وكان ذلك الجزء الناري يفيد ذلك المركب طبخا واعتدالا وقواما ولم يبلغ في الكثرة الى حيث يحرقه ويبطل قوامه ولا في القلة الى حيث يعجز عن الطبخ الموجب للاعتدال حتى يبقى المركب معه فجا فيحصل بسبب ذلك الجزء الناري لذلك المركب الاعتدال والقوام اللذان يليق حصولهما بذلك الجزء الناري الذي شانه وبعينه ما ذكرناه هو الحرارة الغريزية وانها كما تدفع البارد الوارد على المركب بالمضادة كذلك تدفع ايضا الحار الغريب الوارد عليه لاجل ان الحار الغريب اذا حاول تفريق المركب فالحرارة الغريزية تدفع اثره بما يفيد المركب عن الا الحاصل بالطبخ ولتتضح فعلى هذا التفاوت بين الحرارة الغريبة والحرارة الغريزية ليس بالماهية بل التفاوت بينهما كون الغريزية جزء من المركب وكون الغريبة ليست كذلك حتى لو توهمنا ان الحرارة الغريبة صارت جزء من المركب والحرارة الغريزية خارجة عنه كانت الغريبة عند ذلك تفعل فعل الغريزية والغريزية تفعل فعل الغريبة وذهب ارسطو الى ان هذه الحرارة مغايرة بالنوع والحقيقة لباقي اقسام الحرارة وان هذه الحرارة انما يستفيدها المركب بالفيضان عليه كما يفاض النفس والقوى على ما حكى الشيخ عنه في حيوان الشفاء من انه قال الحرارة التي بها يقبل البدن علاقة النفس ليست من جنس الحار الاسطقسي الذي هو النار بل من جنس الحار الذي يفيض عن الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل بتوسط ما مناسب بجوهر السماء لانه ينبعث عنه يعني انه اذا امتزجت العناصر وانكسرت سورة كيفياتها حصل للمركب نوع وحدة وبساطة بها يناسب البسائط السماوية فتفاض عليه بمزاج معتدل به حفظ التركيب حرارة غريزية بها قوام الحيوة وقبول علاقة النفس وفرق بين الحار السماوي وبين الحار الاسطقسي فان الحرارة تتبعها الحيوة التي لا تتبع الحرارة النارية واستدل ارسطو بان اثار الحرارة النارية مباينة بالذات لاثار الحرارة السماوية بوجوه ثلثة الاول ان حرارة الشمس تسود وجه القصار وتبيض الثياب وحرارة النار ليست كذلك الثاني ان حرارة النار عندما تقوى على الفواكه تحرقها او ما تلك فاذا استولت على الفواكه انضجتها ولذلك صار يسرع ادراكها في البلاد الحارة على ادراكها في البلاد الباردة الثالث ان الاعشى يبصر في ضوء النار فالحاصل ان لوازم هذه غير لوازم تلك واختلاف اللوازم دليل على اختلاف الملزومات فالحرارة السماوية غير الحرارة النارية والغريزية من جنس الاولى دون الثانية لان الحرارة الاسطقسية متى افرطت وقويت او هنت القوى وامنعت افعال البدن لما تلك فهي اشتد كما في الشباب ازدادت الافعال الطبيعية جودة وايضا الغريزية تفارق البدن مع مفارقة النفس الناطقة والحرارة الاسطقسية تبقى بعد المفارقة بدليل ان بدن الميت بعد كما كانت تلمس وتدرك من الحرارة في بشرته ويتعفن بدنه وينتفخ انتفاخا عظيما ولو كان في وسط الجمد والثلج لئلا يتوهم ان الحرارة التي عفنته ونفخته استفادها من خارج وتحقيق ذلك ان العفونة هي حركة الحرارة النارية التي لم يستحكم امتزاجها بما امتزجت به من الاجزاء الرطبة الى الانفصال بحيث يميلها من الهوائية بحكم الى الطبيعة النارية فيزيد بذلك تستولي فتستخرج بها الرطوبة وتعلي غليانا يفصل به لطيفها من كثيفها فيتحلل الممتزج اما الى البسائط الاولى فلا يبقى مزاج او يبقى منه بقية لا يستولي عليها العفونة ما لنقصان الرطوبة

اوالجودة الامتزاج فلا يتحرك اجزاؤه الى الانفصال فثبت ان الحرارة الاسطقسية موجودة بعد الموت والحرارة
العزيزية التى كانت تمنعها فمنا الحيوة عن ان يستولى على رطوبات البدن فتعفنها مفقودة وليست هذه الحرارة
موجودة فى الحيوان فقط بل موجودة فى النبات ايضا لان بها تتحفظ العنبة فى شجرتها كما اذا تعفن قطعت منها
بل الطبخ فى النبات من فعل حرارة مثلها الا انها لا تظهر فى ملمسه ظهورها فى الحيوان واعلم ان اطلاق لفظ
الحرارة على ثلث المعانى الاربعة ليست بحسب اشتراك اللفظ على ما يتوهم بل هو لمفهوم واحد هو الكيفية
الملموسة المخصوصة والظاهر انها جنس تحتها انواع اربعة والمفهوم من عبارات المص ان لفظ الحرارة يطلق
على الكيفية المحسوسة وعلى معان اخر غيرها ولا اعرف له وجها غير ان يقال ان الحرارة تطلق على الكيفية الملموسة
وعلى الحرارة العزيزية التى لا تدرك باللمس وعلى الحار العزيزى ايضا وهما ليسا من الكيفيات الملموسة لان الثالث جوهر
والاول ليس مما يدرك بحس اللمس ومما يقال من ان معنا ان الحرارة تطلق على معان اخر تخالف الكيفية المحسوسة
من النار فى الحقيقة مثل الكيفية المسماة بالحرارة العزيزية والكيفية الفائضة من الكواكب الحادثة من الحركة
ففى غاية التمحل اذ لا قرينة مخصصة للكيفية بالمحسوسة من النار والرطوبة كيفية تقتضى سهولة التشكل
لا شك ان الماء رطب وله وصفان احدهما سهولة التشكل والثانى سهولة الالتصاق والانفصال فبعضهم عرف
الرطوبة باعتبار الوصف الاول وقال كيفية تقتضى سهولة التشكل لشكل الحاوى الغريب واورد عليه بانه
يقتضى ان يكون النار ارطب الاشياء لكونها الطفها ولم يقل به احد واجيب بان سهولة التشكل فى النار انما
تلينا بسبب مخالطة الهواء والنار الصرفة ليست كذلك واللطافة تطلق على معان اربعة رقة القوام وقبول الانقسام
الى اجزاء صغيرة جدا وسرعة التاثر عن الملاقى والشفافية وكون النار الطف العناصر بالمعنى الرابع ثم لكنه
لا يقتضى قبولها للتشكل فان السماويات شفافة وليست قابلة للتشكل واورد ايضا انه يقتضى ان يكون
الهواء ارطب بل ارطب من الماء وانه خلاف الاتفاق لكل على ان الرطب اذا امتزج باليابس افاده استمساكا عن التشتت
والهواء بالامتزاج لا يفيد التراب استمساكا واجيب بان الحكماء متفقون على رطوبة الهواء وما ذكر من الاتفاق انما هو فوق
من الغوام لكن يفى لزوم كون الهواء ارطب من الماء واقول يمكن الجواب عنه بان ذلك انما يلزم ان لو كانت الرطوبة مفسرة
بالسهولة المذكورة فانها فى الهواء ازيد منها فى الماء لكنها كما ترى ليست مفسرة بها بل بالكيفية المقتضية لها
وكون الكيفية المقتضية للسهولة المذكورة فى الهواء ازيد منها فى الماء ثم فان قيل زيادة الاثر دليل على زيادة
المؤثر فان الكيفية المقتضية للسهولة لو لم تكن فى الهواء ازيد منها فى الماء لم يكن السهولة فى الهواء ازيد منها
فى الماء قلنا زيادة الاثر كما يكون بحسب المقتضى يكون بحسب القابل ايضا ولعل الهواء لكونه ارق قواما من الماء
اقبل للسهولة المذكورة والاخرون عرفوها باعتبار الوصف الثانى وقالوا كيفية تقتضى سهولة الالتصاق بالجسم
لغيره وسهولة الانفصال عنه واورد عليه بانه يلزم ان يكون ما هو اشد التصاقا ارطب فيكون العسل ارطب
من الماء وهو باطل قطعا واجيب بان العسل ذو التصاق واشد من الماء لانه اسهل التصاقا منه ونحن لم نفسر الرطوبة
بنفس الالتصاق حتى يلزم ان يكون ما هو اشد واقوى فى الالتصاق ارطب ولا بدوام الالتصاق حتى يلزم ان يكون
الادوم اكثر رطوبة بل بسهولة الالتصاق فاللازم منه ان يكون الاسهل التصاقا ارطب وليس العسل اسهل التصاقا

[illegible]

قال ... [illegible]

... ملازمة ... الماء اللطيف ... الجيد اذا ... كان ما يلزم الاصبع ... عما يلزم من الماء الغليظ او الدهن او العسل فاذن ... الجسم من جهة ما هو رطب ... دارت من الرطوبات اشد لزوما والتصاقا ... للثقل ... الغليظة اذا اقترنا بالرطوبة ... التجدد والتشكل بغيره منع سهولة التركيب فيجب ان يتحقق ان الرطوبة هى الكيفية التى بها يكون الجسم قابلا لسهولة التشكل فلا يستبعد ان يكون الهواء رطبا وان كان لا يلتصق فما فى كتب المتاخرين من ان الرطوبة قد يفسر بسهولة الالتصاق والانفصال ماخوذ من ههنا
شوارق

اذا قلنا الرطوبة هى التى لاجلها يسهل قبول الاشكال فهو كلام مجازى فان السهولة من باب المضاف ... التحقيق فيه ان الرطب هو الذى لا مانع له فى طباعه عن قبول الاشكال فلم يكن الرطوبة وجودية ولا ايضا محسوسة بالذات ... الاحساس بها عبارة عن عدم الاحساس ... التشكل ... فى الاسفار

مخالف

من الماء بل الأمر بالعكس وايضا قد اعتبر في الرطوبة سهولة الانفصال ولعل العسل اسهل انفصالا من الماء
قال الامام الرطوبة بذلك المعنى ان سلم انها وجودية فلا شبهة انها ليست محسوسة لان الهواء رطب لا محالة بذلك
المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة فكان الهواء دائما محسوسا وكان يجب
ان لا يشك الجمهور في وجوده ولا يظنوا ان الفضاء الذي بين السماء والارض خلاء صرف واذا فسرناها بالكيفية
المقتضية لسهولة الالتصاق فلا ظهور انها وجودية محسوسة وان كان للبحث فيه مجال وقد قال ابن سينا في
فصل الاسطقسات من الشفاء انها غير محسوسة وفي كتاب النفس منه انها محسوسة ولعله اراد ان الرطوبة بمعنى
سهولة قبول الاشكال غير محسوسة وبمعنى الالتصاق محسوسة واعلم ان الرطوبة بالتفسيرين تغاير البلة ويقابلها
الجفاف وهو عدم البلة عما من شانه ان يكون مبتلا وهي مخصوصة بالماء لا توجد في الهواء وما اشتهر من ان خلط
اليابس بالرطب يفيده استمساكا انما هو في الرطب بهذا المعنى وقد يطلق البلة والرطوبة ايضا بالاشتراك على معنى
ثالث وهو جسم رطب بالمعنى الثاني جار على ظاهر جسم اخر ويسمى هذا الجسم الاخر مبتلا فان نفذ في اعماقه وافاده لينا يسمى
ح منتقعا واليبوسة بالعكس يعني انها كيفية تقتضي صعوبة التشكل بشكل الحاوي الغريب وهما
مغايران اللين والصلابة فان اللين كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال
فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبول الغمز بسبب الرطوبة وتماسكه بسبب اليبوسة
والصلابة ما يقابله فيكونان من الكيفيات الاستعدادية قال الامام وقد غلط في امرين انهما من الكيفيات الملموسة
وليسا كذلك الاول الخشونة والملاسة فان الخشونة عبارة عن اختلاف الاجزاء في ظاهر الجسم بان يكون بعضها نابيا
وبعضها غائرا والملاسة عبارة عن استوائها فهما من باب الوضع الثاني اللين والصلابة وليسا من الملموسات
لان اللين هو الذي ينغمز وذلك انما يتم بامور ثلثة الاول الحركة الحاصلة في سطحه الثاني الشكل المقعر الحاصل
بعد تلك الحركة الثالث كونه مستعدا لقبول تلك الامور والاولان ليسا من اللين لانهما محسوسان بالبصر واللين
ليس كذلك واما الثالث فهو من باب القوة واللاقوة والصلابة فيها امور اربعة الاول عدم الانغماز وهو عدمي الثاني
الشكل الباقي وهو من الكيفيات المختصة بالكميات الثالث المقاومة المحسوسة وليست بصلابة لان الهواء الذي
في الزق المنفوخ فيه مقاومة ولا صلابة فيه وكذا في الرياح القوية مقاومة بلا صلابة الرابع الاستعداد نحو اللاانفعال
وذلك من باب القوة واللاقوة والثقل كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم ان كان مطلقا
والخفة بالعكس ويقالان بالاضافة باعتبارين من الكيفيات الملموسة الثقل والخفة وكل منهما مطلق واضافي
والثقل المطلق كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركز ثقله على مركز العالم والمراد بمركز الثقل
نقطة تتعادل ما على جوانبها في الوزن والخفة المطلقة بالعكس اي كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق
سطحه على سطح مقعر الفلك وهو فوق العناصر والثقل الاضافي باعتبارين احدهما كيفية يقتضي بها
الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المركز لكنه لا يبلغ المركز وهذا شان الماء
فانه يطفو على الارض ويرسب في الهواء الثاني كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك بحيث اذا قيس الى الارض كانت
الارض سابقة الى المركز وكذا الخفة الاضافية باعتبارين احدهما كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر

المسافة

تفسير الرطوبة بسهولة الالتصاق من المتقدمات المخترعة لبعض
الرطوبة من الكيفيات الملموسة بالاتفاق والالتصاق فليس كيفية ولا ملموسة ثم
الحق ان اللين و الصلابة من الكيفيات الاستعدادية فاللين عبارة عن استعداد تام نحو الانفعال والصلابة عبارة [عن] استعداد الطبع نحو اللاانفعال والاستعداد واللااستعداد ليسا مما يدرك بالحس فضلا عن اللمس كذا افاد صدر المتالهين

وهذا الوجه يقرب مما في شرح الاشارات وقال صاحب المحاكمات في بيانه ان المعنى الاول هو انه لا بد في حقيقته ... وليس فيه شيء من معنى الاضافة الى غيره بخلاف المعنى الثاني فانه مقيس الى الارض بالتحقيق عنها ١٢

المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وهذا مثل الهواء فانه يرسب في النار
ويطفو على الماء الثاني كيفية تقتضي حركة الجسم بحيث اذا تيسر لي لنار كانت النار صاعدة الى المحيط قبلما
ذكر في الثقل الاضافي بالاعتبار الاول يقتضي ان يكون مسافة مكاني النار والهواء اعظم من مسافة مكاني الماء
والارض وذلك مما لم يبرهن عليه بل ما ذكر في الخفة الاضافية بالاعتبار الاول يقتضي ان يكون الامر
بعكس ذلك اي يكون مسافة مكاني الماء والارض اعظم من مسافة مكاني النار والهواء وانه تناقض وبين ذلك بانه
ان فرض جزء من الماء مماسا لفلك القمر ثم لو خلي وطبعه تحرك الى ان يتصل بمحدب كرة الماء فيكون قد قطع
مسافة مكاني النار والهواء وان فرض محدب كرة الماء مماسا لمقعر الفلك ثم خليت وطبعها تحركت الى ان يماس
محدبها مقعر الهواء فقد تحركت ايضا تلك المسافة اي ان كانت تلك المسافة اكثر من مسافة مكاني الماء والارض صح ما ذكر من ان
الثقيل المضاف يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط والا فلا وان فرض جزء من الهواء في مركز
العالم ثم خلي وطبعه تحرك الى ان يتصل بمقعر كرة الهواء فيكون قد قطع مسافة مكاني الارض والماء وان فرض
كرة الهواء بحيث يكون مركزها مركز العالم تحت كرتي الماء والارض ثم خليت وطبعها تحركت الى ان يماس مقعرها
محدب كرة الماء فقد تحركت ايضا تلك المسافة فان كانت تلك المسافة اكثر من مسافة مكاني النار والهواء صح كما
من ان الخفيف المضاف يتحرك ~~ايضا تلك المسافة ان كانت تلك المسافة اكثر من~~ فقط في اكثر المسافة الممتدة بين المركز
والمحيط والا لم يصح وقيل في الجواب انا نفرض كرة الماء بحيث يماس مقعرها مقعر الفلك فانها تتحرك بطبعها
الى ان يماس مقعرها محدب الارض فقد تحركت في مسافة امكنة النار والهواء والماء واذا فرضناها بحيث يكون مركز
العالم على محدبها فانها تتحرك بطبعها الى ان يماس محدبها مقعر الهواء فقد تحركت في مسافة مكان الارض والماء
وظاهر ان المسافة الاولى اكثر من الثانية فاذا فرض كرة الهواء بحيث يكون مقعرها مماسا لمقعر الفلك وبحيث يكون
مركز العالم على محدبها كان على عكس كرة الماء فيكون الماء ثقيلا بالقياس الى الهواء والهواء خفيفا بالقياس اليه
وانما اعتبر ثقل الماء بالنسبة الى الهواء فقط وخفة الهواء بالنسبة الى الماء فقط لانهما يتشاركان في اشتمال
كل واحد منهما على حصة من الثقل وحصة من الخفة الا ان حصة الثقل في الماء غالبة على حصة الخفة فيه
والحال في الهواء على عكس ذلك فاضاف احدهما بالقياس الى الاخر ثقيلا والاخر بالقياس الى الاول خفيفا اقول مدار
هذا الجواب على ان ثخن ثلثة عناصر اعظم من ثخن عنصرين بل ثخن عنصرين اعظم من ثخن عنصر واحد لان ثخن الماء
مشترك بين طرفي النسبة في النسبة الاولى اعني الصورة المفروضة للثقل المضاف كما ان ثخن الهواء مشترك بينهما في
الصورة الثانية اعني الصورة المفروضة للخفة المضافة وذلك مما لم يبرهن عليه بل قد سبق لا توهم ان ثخان العناصر
الاربعة متساوية واعني بالثخن ما بين سطحي المحدب والمقعر في المجوف وما بين المحيط والمركز في المصمت
ولو سلمنا ذلك منه لم يحتج في الجواب الى هذا التطويل بل كان يكفي ان يقول نفرض مقعر كرة الماء بحيث يماس
مقعر الفلك ثم نفرض انها خليت وطبعها فانها تتحرك الى ان يماس مقعرها محدب كرة الارض فيتحرك بقدر
ثخن النار والهواء والماء ويبقى من المسافة الممتدة بين المركز والمحيط مقدار نصف قطر الارض فقد تحرك في اكثر
المسافة الممتدة بين المركز والمحيط وان يقول نفرض كرة الهواء بحيث يكون مركز العالم على محدبها ثم نفرضها

هذ

يعني مكاني النار والهواء
قوله بمسافة مكاني الماء ايضا وهذا المجموع اكثر من مكاني الماء والارض جم
يعني مسافة مكاني الماء والارض قوله بمسافة مكاني الهواء ايضا وهذا المجموع اكثر من مكاني النار فقط جم

قال صاحب الشوارق لا نسلم لزوم كون ثخني النار والهواء اعظم من ثخني الماء والارض بما عبر من ثخن الارض نقطة والمراد بالثخن مقدار ما بين المحدب والمقعر في الكرة المجوفة وما بين المحيط والمركز في الكرة المصمتة كما في الارض بيان ذلك ان كرة الماء اذا فرضت في مكان كرة النار فالمكان لا يبقى للماء لم يبق خاليا لامتناعه بل يشغل كرة الهواء ويشغل مكان الهواء كرة النار فاذا تحركت كرة الماء بطبعها من حيز النار الى ان يصل الى سطح الارض فقد قطعت مسافة ثخني النار والهواء والثخنين في غير حيزيها بالضرورة لا الخلاء وهذه المسافة اكثر من مسافة ثخن الارض ثم

يعلم ان نسخ هذا الكلام تتمة للجواب يعني لا حاجة في الجواب الى تلك المقدمة بل يرجع الجواب بما ذكر ولا يكفي لبطلان تلك المقدمة اوردت لوجه التسمية وبيان ان ثقل الماء لم اعتبر بالقياس الى الهواء فقط وخفة الهواء بالنسبة الى الماء فقط
م ت

تدخليت فى طبعها فانها تتحرك الى ان تميا محدبها مقعر كرة النار فيتحرك بقدر ثخن كرة الهواء وثخن كرة الما
ونصف قطر الارض فى يبقى من المسافة الممتدة بين المركز والمحيط مقدار ثخن كرة النار فقد تحرك فى اكثر
المسافة التى بين المركز والمحيط ولا يحتاج الى ما ارتكبه من ان كل واحد من عنصرى الماء والهواء مع بساطتهما
حصة من الخفة وحصة من الثقل مع وضوح بطلانه فان الطبيعة البسيطة لا يمكن ان تقتضى امرين متضادين
وكذا الى ما ارتكبه من حركة كل من هذين البسيطين حركة طبيعية تارة من المركز الى المحيط واخرى من المحيط
الى المركز مع انه باطل فان العنصر الثقيل المضاف اذا وجد المركز لا يتحرك بالطبع والا لزم ان يكون المط با
لطبع مهروبا عنه بالطبع وانه محال غاية الامر ان الثقيل المطلق اذا صادفه يغلب عليه ويأخذ المركز منه فيلزم
حركة الثقيل المضاف من المركز لكن لا بالطبع بل بالقسر وكذا الخفيف المضاف اذا وجد المحيط لا يتحرك عنه
بالطبع والا لزم المحذور بل يسكن فيه ما لم يصادفه الخفيف المطلق فاذا صادفه اخرجه عن مكانه والحاصل
ان الثقيل مطلقا يطلب المركز والخفيف مطلقا يطلب المحيط لكن ذلك الطلب فى المطلق من كل منهما اقوى واكمل
مما هو فى المضاف من كل منهما بحيث يغلب المطلق على المضاف ويأخذ المركز والمحيط منه ويحصل الجواب عما
اورد على ما ذكر فى الثقيل الاضافى بالاعتبار الثانى من ان الارض والهواء اذا فرضنا عند محدب النار خليا
وطبعهما تحركا نحو المركز فكانت الارض سابقة فيلزم ان يكون الهواء ثقيلا مضافا وليس كذلك وكذا اورد
على ما ذكر فى الخفة الاضافية بالاعتبار الثانى من ان النار والماء اذا فرضنا عند المركز وتحركا بالطبع
نحو المحيط كانت النار سابقة فيلزم ان يكون الماء خفيفا مضافا وليس كذلك فان قيل على ما ذكرت لا
يصح فى تعريف الثقيل الاضافى قولهم لكنه لا يبلغ المركز وكذا لا يصح فى تفسير الخفة الاضافية قولهم
لكنه لا يبلغ المحيط لان الثقيل المضاف قد يبلغ المركز والخفيف المضاف قد يبلغ المحيط لان المركز
والمحيط على ما ذكرت مكاناهما الطبيعى ومقصداهما الاصلى كما انهما كذلك بالنسبة الى الثقيل المطلق و
الخفيف المطلق قلنا على بلوغ المركز والمحيط باعتبار ان المركز والمحيط فرضا مشغولين بالثقيل والخفيف
المطلقين وتوضيح ذلك ان العناصر الاربعة على الترتيب المشهور فى امكنتها الطبيعية فاذا فرضنا ان الثقيل
المضاف منها اعنى الماء قد خرج عن مكانه الطبيعى وزايله فى غاية الخروج وكمال المزايلة انما يتصور بفرض ثلثة
عناصر اعنى النار والهواء والماء وذلك بان يفرض مقعر الماء الذى كان مماسا لمحدب الارض مماسا لمقعر الفلك
فاذا فرض بعد ذلك خلى وطبعه لزم ان يتحرك بالطبع من المحيط الى المركز حركة لا يبلغ المركز ولكن يقطع اكثر
المسافة التى بينهما حتى يصل الى المكان الطبيعى الذى كان فيه وكذا الخفيف المضاف اذا فرض انه قد خرج من مكانه
الطبيعى غاية الخروج وبعد عن المحيط كمال البعد ولا يتصور ذلك الا بان نفرض مركزه على مركز العالم فاذا خلى
وطبعه لزم ان يتحرك الى ان يماس محدبه مقعر كرة النار فيلزم ان يتحرك من المركز الى المحيط حركة لا يبلغ المحيط ولكن
يقطع اكثر المسافة التى بين المركز والمحيط حتى يصل الى مكانه الطبيعى الذى كان فيه والميل الطبيعى ويسمى و
لما كان الثقل والخفة من اقسام الميل عقبهما بمباحث الميل مطلقا وهو الذى يسميه المتكلمون اعتمادا وهو كيفية
بها يكون الجسم مدافعا لما يمانعه وهو ينقسم الى ذاتى وعرضى لانه ان كان حقيقة بما وصف فهو ذاتى وان لم

[margin, vertical:] لا فى المذكورة وبعد القدر يعد فى الثانى وبطهر الحكم من الذكر

[illegible]

[margin:] محدب النار وخلى وطبعها لم يتحرك الهواء لان المحيط مكانه الطبيعى وكذا ما اورد على تعريف الخفة الاضافية م ت
وجه دفعه على طريقته ان الهواء عند فرضه على محدب الماء لا يتحرك وهو على طريقه ولكن الفاضل ايضا مندفع بان الهواء يتحرك الى حيزه الطبيعى الذى هو فوق الماء لا الى المركز فيكون الارض سابقة اليه ولا يصدق انه ثقيل الاضافى بالمعنى الاول بحصر فى الماء واما بالمعنى الثانى فيشمل الهواء ايضا وكذا الاضافى بالمعنى الثانى يشمل الماء ايضا وان لم يشملهما بالمعنى الاول م ت
لا يخفى انه مما يلحظ انه من ان الثقيل المضاف والخفيف المضاف اذا وجد المركز والمحيط لم يتحركا عنهما بالطبع بل بالقسر انه يفهم منه ان المكان الطبيعى للماء مكان الارض وكذا المكان الطبيعى للهواء هو المحيط لا تحت النار اللهم الا ان يقال ما ذكره انما يتحقق لو ذكره بهما مماشاة لزعم القوم م ت
تحت السير فى الجواب الذى فيه الكلام ويتعلق الغرض والا فانتفى دفع عن الغرض والوصول الى المحيط الاعظم مثل الفرض لكن الغرض غير متعلق
جم

[margin:] قطعتم ا

[margin:] آ تمام

يقوم به حقيقة بل بما يجاوره فهو عرضي على قياس الحركة الذاتية والعرضية والميل الذاتي ينقسم الى الطبيعي
قسري ونفساني لانه ان حدث في محله الحقيقي ان كان من تاثير امر خارج عن ذلك المحل اي مباين له في الوضع فهو
قسري كما في السهم المرمي وان كان حدث فيه من تاثير ما لا يباينه وضعا فان كان مع قصد وشعور فنفساني
والا فطبيعي سواء اقتضته القوة على وتيرة واحدة ابدا كميل الحجر المسكن في الجو او اقتضته على وتيرة مختلفة
كميل النبات الى النمو والتزايد فالمراد بالطبيعة هيهنا ما يصدر عنه الحركة والسكون اولا وبالذات
دون شعور وارادة والمراد بالنفساني هيهنا الارادي ومنهم من يجعل النفساني اعم منه ومن احد قسمي الطبيعي
اعني ما لا يكون على وتيرة واحدة لاختصاصها بذوات الانفس فربما تختلف على حسب اقتضاء النفس وبهذا
الاعتبار يصح اثبات نفسانيا ويختص الطبيعة بما يصدر عنه الحركات على نهج واحد دون شعور وارادة
وهو العلة القريبة للحركة اي هو سبب مقتض للحركة اقتضاء يترتب عليه وجود الحركة ان لم يكن هناك مانع
وباعتباره يصدر عن الثابت متغير يريد ان يبين ان الميل مما لا بد منه في الحركة وذلك لان الحركة
لها مراتب متفاوتة في الشدة والضعف ونسبة المحرك الذي هو الطبيعة او القاسر الى تلك المراتب على السوية
فيمتنع ان يصدر عن ذلك المحرك شيء من تلك المراتب الا بتوسط امر ذي مراتب متفاوتة في الشدة والضعف
ليتعين بكل واحدة من هذه المراتب صدور مرتبة معينة من الحركة وذلك الامر هو الميل وانما قيدنا المحرك
بالطبيعة او القاسر لان المحرك بالارادة جاز ان يقتضي مرتبة معينة من الحركة بحسب ارادته المرتبة على اعتقاد
ملايمة تلك المرتبة من الحركة اياه واعترض عليه بان الميل ايضا يقبل الشدة والضعف على مراتب متفاوتة
ونسبة الطبيعة او القاسر الى جميعها على السوية فلا يجوز ان يستند شيء من مراتبه الى الطبيعة والقاسر الا بتوسط
هناك من امر اخر يتوسط بينهما فان قيل يجوز ان يستند الى اصل الميل الى الطبيعة او القاسر ويستند
اشتداده وضعفه الى امور مختلفة اما غير خارجية كقوة الطبيعة مثلا وضعفها واما خارجية كرقة المعاوق
المخروق وغلظه اجيب بانه لم لا يستند اصل الحركة الى الطبيعة او القاسر وشدتها وضعفها الى تلك الامور
المختلفة من غير حاجة الى الميل قيل ليس المقصود مما ذكر اثبات وجود الميل لانه بديهي محسوس ولا شك في
انه مدخل في وجود الحركة فان الحجر المسكن في الهواء يحس منه مدافعة ويعلم منه بالضرورة انها تقتضي نزول الحجر بل المقصود
منه بيان الحكمة في توسط الميل بين الطبيعة والحركة اقول الكلام فيه انه لا يصلح لذلك واعلم ان وجود الميل
في الحركة الاينية ظ وكذا في الحركة الوضعية والكمية واما في الحركة الكيفية فلا وان وجود الميل حالة
السكون لا ينافي كونه الة مقتضية للحركة فان من احس بالميل حال السكون علم بالضرورة كونه مقتضيا للحركة
ومختلفة متضادة يعني ان الميلين المختلفين متضادان لا يجوز ان يجتمعا في جسم واحد والمراد بالميلين
المختلفين ميلان ذاتيان الى جهتين مختلفتين فان الميلين اذا كان احدهما ذاتيا والاخر عرضيا
فلا امتناع في اجتماعهما سواء كانا الى جهة واحدة او الى جهتين كساكن السفينة يتحرك الى جهة حركة
السفينة او الى خلافها ايضا وكذا لا يمتنع اجتماع ميلين ذاتيين اذا كانا الى جهة واحدة كالحجر المرمي
الى جهة السفل اما اذا كان الى جهتين مختلفتين فلا يجوز ان يجتمعا لان الميل هو السبب القريب للحركة

فلو

المراد من التغير هيهنا هو قبول الشدة والضعف فالميل بجهة كونه قابلا للشدة والضعف كالحركة يناسب الحركة والجهة كونه امرا ثابتا غير متجدد كالطبيعة يناسب الطبيعة فهو بين الجهتين واسطة في صدور الحركة عن الطبيعة يعني انه من جهة الثبات صادرة عن الطبيعة ومن جهة التغير اعني قبول الشدة والضعف [illegible]

[illegible]

كما انه لا ثمة قد زالت عنها فاعتبار [illegible] في كل حد من حدود المسافة [illegible] في كل حد من حدود [illegible] الحركة يكون حاصلة سابقة عليه [illegible]

فلو اجتمع ميلان مختلفان بان يكون احدهما الى جهة والآخر الى خلافها لزم ان يكون الجسم لوا
في حالة واحدة متحركا الى جهتين مختلفتين وهو باطل ظ اقول فيه بحث لان السبب القريب يختلف
عنه الاثر لفقد شرط او وجود مانع فيجوز ان يكون هناك ميلان متخالفان يمنع كل منهما الآخر عن التحريك
فلا يلزم حركة الجسم الى جهتين مختلفتين وقيل لو اجتمع الميلان المختلفان في جسم واحد لزم ان يكون
لزم ان يكون الجسم الواحد في حالة واحدة مقتضيا بالذات للحركة الى جهتين مختلفتين وانه ظ با
طل ككونه متحركا اليهما معا اقول احد الميلين الذاتيين يجوز ان يكون مستفادا من القاسر كما اشرنا اليه
انفا فلا يلزم اقتضاء الجسم الواحد بالذات للحركتين المختلفتين ومنشأ الاشتباه اشتراك لفظ الذاتي
بين المعنى المذكور ههنا وبين ما يكون مقتضى الذات وايضا امتناع حركة الجسم الى جهتين مختلفتين
ظ في الحركة الاينية والوضعية دون الحركة الكمية وان اراد بالتضاد التضاد المشهوري واذا كان الى جهتين
متقابلتين كان بينهما تضاد حقيقي ولما كانت الجهات الحقيقية اثنتين انحصر الميل الطبيعي في قسمين احدهما
الميل الهابط وهو الثقل والآخر الميل الصاعد وهو الخفة واما القسري والنفساني فيختلفان بحسب اختلاف الحركات
القسرية والارادية هذا اقول والحق ان الاعتداد بين الطبيعيين اعني الثقل والخفة متضادان لا يتصور
اجتماعهما في شيء واحد باعتبار واحد ولا تضاد بين ما سواهما من الميول لانهما قد يجتمعان كما في الحجر المرمي
الى فوق فان فيه ميلا الى جهة الفوق وذلك ظ وميلا الى جهة السفل ايضا والا لم يختلف في السرعة والبطوء
الحجران المرميان الى جهة الفوق بقوة واحدة في مسافة واحدة لان هذا الاختلاف لا يكون باعتبار الفاعل لا
تحاده فرضا ولا باعتبار معاوق خارجي في المسافة لاتحادها بالفرض ولا باعتبار معاوق داخل اذا المفروض ان لا
ميل فيه الى جهة السفل واعترض عليه الامام الرازي بان الطبيعة معاوقة للحركة القسرية ولا شك ان
طبيعة الاكبر اقوى لانها قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فلذلك كانت حركته ابطأ واشد بوجه آخر
وهو ان الحلقة التي يجذبها جاذبان متساويان في القوة حتى وقفت في الوسط قد فعل فيها كل واحد منهما
فعلا معاوقا لما يقتضيه جذب الآخر وليس ذلك المعاوق نفس المدافعة فانها غير موجودة في تلك الحلقة
في هذه الحالة اصلا وليس ايضا قوة الجاذب فانه ما لم يفعل في المجذوب فعلا لم يصر مجرد قوته عائقا لفعل
الآخر فاذن قد فعل فيه كل منهما اصلا غير المدافعة ولا شك ان الفعل الذي فعله كل واحد منهما بحيث لو خلي
عن المعارض لاقتضى انجذاب الحلقة الى جهته ومدافعتها لما يمنعها عن الحركة في تلك الجهة فثبت وجود شيء
يقتضي الدفع الى جهة مخصوصة وليس ذلك نفس الطبيعة لانها تحرك نحو العلو او السفل وما فعله الجا
ذب ليس كذلك انما هو الميل الى جهة جذب الجاذب ولولا ثبوته لتساوى ذو العائق وعادمه ويريد انه يبين ان
الجسم القابل للحركة القسرية لا بد فيه من مبدأ ميل ما في ذاته سواء كان طبيعيا او نفسانيا تقريره
انه لولا ثبوت الميل في الجسم القابل للحركة القسرية لتساوى حركة الجسم ذي العائق وحركة الجسم العادم
العائق والتالي ظ البطلان بيان الملازمة انا نفرض جسما متحركا بالقسر عديم المعاوق اي نفرض
انه لا ميل فيه لا طبيعيا ولا نفسانيا يقطع مسافة ما في زمان ونفرض جسما آخر فيه ميل ما وقد

مايقطعها وبين ان يقطعها في زمان الطول وليكن جسم ثالث فيه ميلا ضعف من الميل المفروض اولا نسبته الى الميل المفروض اولا نسبة زمان عديم الميل الى زمان ذي الميل المفروض ولا فيكون في مثل زمان عديم المعاوق فيتحرك بالقسر مثل مسافة فيتساوى حركتا مقسورين ذي عايق وغير ذي عايق وقد ذكرنا في مبحث امتناع الخلاء ما لو يعلم منه تحقيق هذا المقام بما لا مزيد عليه من النقض والابرام فليراجع اليه من اراد الاطلاع عليه فعند آخرين يعني عند المتكلمين هو جنس يتنوع بحسب تعدد الجهات فان لكل جسم جهات متعددة ويكون له بحسب كل جهة اعتماد ويتماثل ويختلف باعتبارها يعني ان الاعتمادات متماثلة اذا كانت الجهة متحدة ومختلفة اذا كانت متعددة ومنه الثقل يعني عند طائفة منهم الثقل من جنس الاعتماد وهو الاعتماد بالنسبة الى جهة السفل واخرون ومنهم جعلوه معنا يعني عند طائفة اخرى منهم الثقل معنا لجنس الاعتماد وهو عبارة عن كثرة الاجزاء فكلما ازداد انضمام اجزائه كان اثقل ومنه لازم ومفارق ضموا الاعتماد الى اعتماد لازم وهو اعتماد الثقيل في جهة السفل واعتماد الخفيف في جهة العلو والى اعتماد مفارق وهو ما عدا الاعتمادين المذكورين مثل اعتماد الثقيل في جهة العلو واعتماد الخفيف في جهة السفل ويفتقر الاعتماد الى محل لا غير لان الاعتماد عرض وكل عرض مفتقر الى محل ولامتناع حلول عرض في محلين كان الاعتماد مفتقرا الى محل واحد لا غير فهو مقدور لنا يعني ان الاعتماد يحدث بسبب دواعينا وينتفي بحسب صوارفنا فيكون صادرا عنا بحسب قدرتنا ويتولد منه اشيا بعضها لذاته من غير شرط وبعضها بشرط وبعضها لا لذاته يعني ان الاعتماد يتولد منه اشيا بعضها يتولد عنه لذاته يعني بلا واسطة وبعضها يتولد عنه بواسطة وما يتولد عنه بلا واسطة وهو ما يتولد عنه لذاته بلا توقف على شرط وقد يتولد بشرط فهذه ثلثة اقسام الاول مايتولد عنه لذاته من غير شرط كالاكوان فانها متولدة عن الاعتماد بلا واسطة ولا بشرط والثاني مايتولد عنه لذاته بشرط كالاصوات فانها تتولد عن الاعتماد بلا واسطة لكن بشرط المصاكة والثالث مايتولد عنه لا لذاته لكن بواسطة كالالم فانه يتولد عن الاعتماد لكن لا عن ذاته بل عن التفريق المتولد عنه ومنها اوايل المبصرات وهي اللون والضوء من الكيفيات المحسوسة المبصرة بالذات يعني سواء كان اولا وبالذات او ثانيا وبالعرض ومنها اوايل المبصرات فان الامور التي تدرك بالبصر هي الضوء واللون والاطراف والحجم والبعد والوضع والشكل والتفرق والاتصال والعدد والحركة والسكون والملاسة والخشونة والشفيفة والكثافة والظل والظلمة والحسن والقبح والتشابه والاختلاف وهيهنا امور راجعة الى ما ذكرنا كالترتيب داخل تحت الوضع والنقوش كالكتابة وغيرها داخلة تحت الترتيب والشكل والاستقامة والانحناء والتحدب والتقعر متعلقة بالشكل والكثرة والقلة تابعتان للعدد والضحك والبكاء داخلان تحت الشكل والحركة والبشر والطلاقة والعبوس والتقطيب داخلة تحت الشكل والسكون والبصر يدرك الرطوبة من السيلان واليبوسة من التماسك واما المدرك بالبصر اولا وبالذات عند الجمهور فهو اللون والضوء وهذا اعني المبصر بالذات عند الجمهور هو الذي عد من الكيفيات المحسوسة دون غيره وقد تحققت

قوله مغاير لجنس الاعتماد والاول ان يقول هو عبارة عن تعدد الاجزاء او شدة تماسكها وتكاثفها ١٢
قال الذاهب النقل من الكديد للان اجزاء الذاهب لنها نعموا وشدة تكاثفها اكثر من اجزاء الكديد ١٢

والاكوان الاربعة هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فالحركة هي كونين اول في المكان الثاني والسكون هو الكون الثاني في المكان الاول والاجتماع كون جسمين في مكان والافتراق كونهما في مكانين ١٢

البحث في اوايل المبصرات

فيما

فيما سبق معنى المبصر اولا وبالذات وان الالوان في ذلك كالاضواء ومنهم من سهى فزعم ان المقبول من المبصر اولا وبالذات هو ان لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره ويتوقف ابصار غيره على ابصاره وذلك هو الضوء لا غير لان اللون يتوقف ابصاره على وجود الضوء وابصاره فلا يكون مبصرا اولا ولكل منهما طرفان اي لكل من اللون والضوء طرفان اما طرفا اللون فالبياض والسواد كما سنذكره واما طرفا الضوء فهما الضوء الاضعف والضوء الاقوى وللاول حقيقة اي للون حقيقة مبنية على بطلان قول من زعم انه لا حقيقة لشيء من الالوان اصلا والبياض انما يتخيل من مخالطة الهواء المضيء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في الثلج وزبد الماء فانهما مركبان من اجزاء مائية متصغرة جدا وليس بينهما تفاعل يؤدي الى المزاج يترتب عليه لون بل تداخل تلك الاجزاء هواء واشعة فائضة من الاجرام العلوية وينعكس تلك الاشعة من سطوح بعضها الى بعض اي الاشعة بعضها على بعض والشعاع المنعكس يشبه البياض فان الشمس اذا اشرقت على حوض من الماء وانعكس شعاعها الى جدار بحيث غير مستقر يرى ذلك الشعاع كانه لون ابيض فاذا راى الحس الشعاع المتراكم على تلك الاجزاء يغلط لعدم الفرق بين الشيء وشبهه فيحكم بانه بياض فالامر المحسوس فيهما موجود في الخارج الا انه ليس بياضا فيكون البياض فيهما متخيلا لا متحققا وكذا الحال في الزجاج المدقوق ناعما بل هذا اولى من الثلج وزبد الماء لعدم تحقق البياض فيه لجواز ان يحصل بين الاجزاء المائية في الثلج وزبد الماء تفاعل ومزاج مصحح لوجود اللون ولا يتوهم ذلك في الزجاج المدقوق لان اجزاءه يابسة صلبة لا يلتصق بعضها ببعض فلا يجري بينها فعل وانفعال وابعد من ذلك موضع الشق من الزجاج الثخين فانه يرى ذلك الموضع ابيض بسبب انعكاس الاشعة مع كونه ابعد من مظنة المزاج فيه اذ لا يتصور فيه تصغر الاجزاء وتمام المزاج لا يمكن حصوله بينهما والسواد يتخيل بضد ذلك اعني بسبب عدم غور الهواء والضوء في عمق الجسم وبواقي الالوان تتخيل بحسب اختلاف التشفيف وتفاوت مخالطة الهواء ومنهم من قال الماء يوجب السواد اي يوجب تخيله لما يخرج الهواء يعني ان الماء اذا وصل الى الجسم ونفذ في اعماقه اخرج منها الهواء وليس شفافا كشفاف الهواء حتى ينفذ الضوء في السطوح فيبقى السطوح مظلمة فيتخيل ان هناك سوادا وايضا الثياب اذا ابتلت مالت الى السواد فدل ذلك على ان الماء يوجب تخيل السواد ومنهم من نفى البياض واثبت السواد تمسكا بان البياض ينسلخ والسواد لا ينسلخ وايضا البياض يقبل الالوان كلها بخلاف السواد والقابل للشيء يجب ان يكون عاريا عنه ضرورة تنافي المقبول والفعل واعترض عليه بان سواد الشباب ينسلخ بالشيب وبانه يجوز ان يكون الحقيقي مفارقا والمتخيل لازما لزوال السبب الاول ولزوم سبب الثاني وبانا انما يقبل محل البياض ما سوى البياض الذي فيه فلا يلزم عراؤه عنه وان اريد بالقبول الامكان المجامع للفعل فالكبرى ممنوعة والمحققون على انها كيفيات متحققة وقد تكون متخيلة ايضا وكونها متخيلة في الصور المذكورة بالاسباب المذكورة لا ينافي تحققها باسباب اخر قال الشيخ لا شك في ان اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور البياض ولكنا ندعي ان البياض قد يحدث من غير هذا الوجه كما في البيض المسلوق فانه يصير ابيض مع ان النار لم تحدث فيه تخلخلا وهوائية بل اخرجت الهوائية عنه وهذا اشد وكما في الدواء المسمى بلبن العذراء فانه يكون

ذا الهوائية

عمق

الالوان اصلها السواد والبياض عند بعض وخمسة عند المعتزلة السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة وعند بعض جميع الالوان اصول شرح قديم

من خل طبخ فيه مرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفى حتى يبقى الخل في غاية الاشفاف ثم يطبخ المرداسنج في ماء طبخ فيه
القلى ويبالغ في تصفيته ثم يخلط الماءان فانه ينعقد ذلك المخلوط فيبيض غاية الابيضاض كاللبن
الرائب ثم يجف بعد الابيضاض فليس ابيضاضه لانشفاف يفرق فيه الهواء والا لم يجف بعد الابيضاض لكنه يجف
الابعد وكما في الجص فانه يبيض بالطبخ بالنار ولا يبيض بالسحق والتصويل مع ان تفرق الاجزاء ومداخلة
الهواء المضيء بالسحق اظهر ان احدهما اختلاف طرق الانجذاب من البياض الى السواد حيث يكون من البياض تارة
الى الغبرة ثم العودية ثم السواد وتارة الى الحمرة ثم القتمة ثم السواد وتارة الى الخضرة ثم النيلية ثم السواد فانه يدل
على اختلاف ما تركبت عنه الالوان فان لم يكن الا سواد وبياض ولا حقيقة للبياض الا مخالطة الضوء للاجزاء
الشفافة لم يكن في تركيب السواد والبياض الا الاخذ في طريق واحد ولم يقع الاختلاف فيه الا بالشدة والضعف
ثانيهما انعكاس الحمرة والخضرة ونحو ذلك من الالوان فانه لو كان اختلاف الالوان لاختلاف اختلاط
الشفاف بالمظلم والسواد لا ينعكس بحكم التجربة فوجب ان لا ينعكس عن الاحمر والاخضر الا ما فيه من الاجزاء
الشفافة فوجب ان لا ينعكس الا البياض لا انه هذين الوجهين على ان سبب اختلاف الالوان لا يجب ان يكون
هو التركيب من السواد والبياض اظهر من دلالتهما على ان السبب للبياض لا يجب ان يكون هو مخالطة الهواء للاجزاء
الشفافة مع ان في الملازمتين نظر لجواز ان يقع تركيب السواد والبياض متخيلا كان او متحققا على انحاء مختلفة
وان ينعكس السواد عند الاختلاط والامتزاج وان لم ينعكس عند الانفراد وطرفاه السواد والبياض المتضادان
يعني ان طرفي اللون السواد والبياض وهما متضادان تضادا حقيقيا لانهما متواردان على موضوع واحد
مع امتناع اجتماعهما وتحقق غاية الخلاف بينهما وما يتوهم من ان السواد والبياض يجوز اجتماعهما ويحصل
من اجتماعهما الغبرة فغلط لانه لو اجتمع السواد والبياض فعند اجتماعهما لا يخ اما ان يبقى كل واحد منهما
او احدهما على صرافته او لا يبقى واحد منهما على صرافته والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلانه لو بقي كل واحد منهما على
صرافته لزم ان يرى الجسم في غاية السواد وغاية البياض اذ المراد بالبقاء على الصرافة ان يكون له ما عند الحس
في زمان الاجتماع كحاله عنده في زمان الانفراد واما الثاني فلانه يلزم ان يرى الجسم في غاية البياض ان كان الباقي
على صرافته هو البياض وفي غاية السواد ان كان الباقي على صرافته هو السواد وايضا يلزم عدم اجتماعهما
لان الذي لم يبق على صرافته منتف فلم يجتمع مع الاخر واما الثالث فلانه يلزم ح ان لا يكون شيء منهما موجودا
البتة بل الموجود لون اخر هو متوسط بينهما واعترض عليه بانه لا يلزم من عدم بقاء شيء منهما على صرافته التي كان
ثابتة له عند الحس حالة الانفراد انتفاؤه في نفسه بل جاز ان يكونا موجودين معا ويركب منهما لون اخر متوسط
بينهما ويكون المدرك بالحس ذلك اللون المركب دون كل واحد منهما او احدهما ويتوقف اللون على
الضوء في الادراك لا في الوجود يعني ان الضوء شرط رؤية اللون لا شرط وجوده كما زعم الشيخ وابن الهيثم
وغيره من الحكماء قالوا انما يحدث اللون في الجسم عند حصول الضوء فيه فهو غير موجود في الظلمة لعدم شرط
وجوده لكن الجسم في الظلمة مستعد لان يحصل فيه عند تحقق الضوء اللون المعين واستدل الشيخ
بانا لا نرى اللون في الظلمة فذلك اما لعدمه في نفسه او لوجود العائق عن رؤيته وهو الظلمة لا عائق هنا سواها

وانه

٣٤٩

والثالث باطل لان الظلمة غير مانعة عن الابصار فان الجالس في غار مظلم يرى جماعة في خارج الغار اذا اوقدوا
نارا وبعيدا بان عدم الرؤية لانتفاء شرطها وهو الضوء المحيط بالمرئي وقال ابن الهيثم اذا فرضنا جسما ملونا
بلون مخصوص كالبياض مثلا ووقع عليه ضوء ضعيف نرى فيه بياضا ضعيفا ثم اذا وقع عليه ضوء قوي نرى فيه بياضا
شديدا واذا وقع عليه ضوء اقوى نرى فيه بياضا اشد وهذه البياضات المتفاوتة في الشدة والضعف متحدة
بالماهية يوجد كل منها مع مرتبة من مراتب الضوء مناسبة لذلك اللون في القوة والضعف ولا يوجد مع غيرها
من تلك المراتب فيحدس من ذلك ان كل مرتبة من مراتب الضوء شرط لوجود اللون المحسوس معها فاذا انتفى مراتب
الضوء باسرها انتفت الالوان كلها وانما قلنا يحدس من ذلك ولم نقل يعلم من ذلك لاحتمال ان يبقى ان انتفى
اللون المحسوس مع مرتبة من الضوء عند انتفائها ليس لانتفائها بل لامر اخر مجهول لنا وايضا يجوز ان يكون
للون طبقة غير مشروطة بشيء من مراتب الضوء فيوجد تلك الطبقة في الظلمة فيوجد اللون في ضمنها الا
ان الحدس يحكم بما ذكرنا واعترض عليه بان التفاوت في المثال المذكور ليس لاختلاف بجلاء اللون الواحد بالشخص
عند الحس بحسب مراتب الضوء فان اللون لما كان انكشافه وظهوره عند الحس بواسطة الضوء فاذا كان
الضوء ضعيفا كان انكشافه وظهوره ضعيفا واذا قوي الضوء قوي الانكشاف والظهور فيتوهم من تبدل
الانكشافات تبدل المنكشفات وايضا ان الواصل الى الحس المشترك تارة هو اللون مع ضوء ضعيف واخرى ذلك
اللون مع ضوء شديد ولما كان المجموع الواصل اليه في الثاني بسبب شدة الضوء وقوته اوضح وابين من المجموع
الواصل اليه في الاول توهم ان اللون في الثاني اشد منه في الاول لكن اذا تامل في ذلك تاملا شافيا
تميز اللون عن الضوء فيهما وعلم ان اللون فيهما واحد المختلف هو الضوء واستدل الامام على ان الضوء ليس
شرطا لوجود اللون بان قبول الجسم للضوء مشروط بوجود اللون فلو كان وجود اللون مشروطا بوجود الضوء
لزم الدور وهو ضعيف لانه ان اراد بالمشروطية التوقف منعنا وان اراد المعية او الاعم فهو غير صحيح على انه
قد صرح بوجود الضوء بدون اللون كما في البلور اذا وقع عليه ضوء وهما اي الضوء واللون متغايران حسا
اي المغايرة بينهما مستفادة من الحس وذلك لان الجسم الابيض والاسود اذا وقع عليه ضوء الشمس شهد
الحس بوجود شيئين على سطحه احدهما ظاهر بنفسه للحس والاخر ظاهر له بسبب الاول وزعم بعض الناس ان الضوء
ليس امرا موجودا زائدا على اللون بل هو عين ظهور اللون في المثال المذكور لا يبقى على سطح الجسم الا الوان بياض
او سواد قد ظهر للحس وقالوا الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل
ويتفاوت مراتب الظل بحسب مراتب القرب والبعد من الطرفين فاذا الف الحس مرتبة من مراتب الظهور ثم شاهد
بعدها ما هو اكثر ظهورا توهم ان هناك بريقا ولمعانا ولمعانا او لمعانا لا بريق فيه بل ليس هناك كيفية زائدة على اللون الذي
ظهر ظهورا اتم واستدلوا عليه بان اللامع بالليل مثل اليراعة يرى مضيئا في الظلمة ولا يرى ضوؤه
في السراج ثم السراج يرى مضيئا ضوءا شديدا ولا يرى ضوؤه في ضوء القمر ثم القمر يرى مضيئا ضوءا شديدا
ولا يرى ضوؤه في ضوء الشمس وما هو الا لان الحس لما ضعف في الظلمة وكان للامع بالليل قدر من الظهور
ظن ان ذلك الظهور كيفية زائدة على لونه ثم اذا تقوى بنور السراج ونظر الى اللامع لم ير له لمعانا لزوال ضعف

البصر

قوله بل جاز ان يكون الخ كثير قد فرز الن نفرض ان البصر فضد للبياض حتى ضح فقد فلا بد ان يعدم البياض وكذا جمع البصر للسواد ختطف قوله
بل جاز ان يكونا موجودين معا قول يمكن ان يمنع الفصد حقيقة بانها يكون منشأ لها حال الانفراد وفي الاجتماع فيتحد كل منها بالاخر جم
وذلك لان الظلمة امر عدمي لانها عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا والعدم لا يكون مانعا
واعتقاد ما استدلال الشيخ فيتوجه عليه انه يجوز ان يكون العائق هو الظلمة الواقعة على المرئي فينبغي ان يكون بعيدا او لا ثم ينزل ويلتحق ولان سلمنا ان الظلمة ليست مانعة مطلقا فلا تم ان عدم رؤية اللون لعدمه بل لانتفاء شرطها كما ذكره جم
قوله وايضا ان الواصل الخ دليل اخر على ان التفاوت ليس في الاجلاء ومدار الدليل الاول على عدم التمييز بين الانكشاف والمنكشف فيتوهم من تبدل الاول تبدل الثاني ومدار الثاني على عدم التمييز بين اللون والضوء فيتوهم من مقارنة اللون بالضوء الشديد شدة ذلك اللون في نفسه
ح اي المعية التي كما صرح به في البلور ولا يخفى ان الهواء مع عدم كونه قابلا للضوء ولا يمكن المناقشة في شيء منها جم
اي نعلم بالبديهة ان هذا السواد يغاير ذلك السواد مع قطع النظر عن الامور الخارجة فيلزم اختلافهما نوعا اذ لو كانا متغايرين بالضعف لم يكن كذلك بل كان امر خلاف حقيقته فيما هو خارج عن السواد كالدرمي ومحسيه فان الاشتداد المحقق في الاخر بالقوة والتغاير انما هو في
امر اخر كالتولد في الروم والحبشة ح
اي فان منع تساوي الجزئيات في هذه الاحوال الثلثة
مخارجي لاستلزام انتفاء التشكيك في الاول فيكون المنع مشتركا ناشئا عن القول بتساوي جزئيات الماهية به ولا يحصل الشك لا يستلزم انتفاء التشكيك فيما هو حد الكيف منها سواء كان

البصر وكذا الكلام في السراج والقمر فقد ظهر ان اضواء هذه الاشياء ليست الا ظهور الوانها عند الحس
كما ان زوالها ليس الا اخفاء الوانها عنه فلا يكون الضوء كيفية زائدة على اللون وظهوره قال الامام
لا يبعد ان يكون لما ذكره تاثير في اختلاف احوال الادراكات لكنا مع ذلك ندعي ان الضوء كيفية وجودية
زائدة لان البياض والسواد قد يتشاركان في الضوء ويتخالفان في ماهيتهما وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف
واعترض عليه بجواز اشتراك متخالف الماهية في ظهورهما عند الحس فالمعتمد اما شهادة الحس واما ان
البلور والماء اذا كان في ظلمة ثم وقع عليه ضوء يرى ضوئه وليس لهما لون فلا يكون الضوء ظهور اللون
قابلان للشدة والضعف المتباينان نوعا اي كل من الضوء واللون قابل للشدة والضعف والقابل
للشدة والضعف يكون الاشد منه نوعا مباينا للاضعف منه وهو المراد من قوله المتباينان نوعا ويكون
تقدير الكلام قابلان للشدة والضعف فيكون من كل منهما الاشد والاضعف المتباينان نوعا واستدلوا
على ان الاشد نوع مباين للاضعف بان السواد مثلا الشديد منه يخالف الضعيف فلا يخلو اما ان يكون
الاختلاف بينهما بالحقيقة او بالعوارض والثاني باطل لانه لم يكن التفاوت في السوادية بل في امر خارج
عنه لكنا نعلم قطعا ان التفاوت في السوادية فتعين الاول فيكون الاشد نوعا مخالفا للاضعف واعترض
عليه بان السوادية خارجة عن ماهيتهما لما تقرر عندهم من ان المقول بالتشكيك من عوارض ما
يقع عليه من الافراد واستدلوا عليه بوجهين الاول ان نسبة الماهية وذاتياتها الى الجزئيات على السواء
فان جميع الجزئيات متساوية في ان تحققها ذهنا وخارجا لا يتصور الا عند تحقق الماهية وذاتياتها
ويرتفع بانتفاع الماهية وذاتياتها وان الماهية وذاتياتها متقدمة عليها ذهنا فلا يكون الماهية وذاتياتها
بالنسبة الى شيء منها اقدم او اولى او اشد وتقدم بعض الجزئيات على البعض بالوجود لا يقتضي تقدمه
عليه بالماهية فان نسبة الماهية الى الجزئي المتقدم بالوجود كنسبتها الى الجزئي المتاخر بالوجود فلا يكون الماهية
وذاتياتها مقولة على الجزئيات بالتشكيك بل المقول بالتشكيك من العوارض واعترض عليه بان هذا الدليل
بعينه جار في الامر الخارجي لان جميع الجزئيات متساوية في ان تحققها ذهنا وخارجا يتصور بدونه ولا يرتفع
شيء منها بانتفاعه ولا يتقدم على الجزئيات ذهنا فلا يكون الامر الخارجي بالنسبة الى شيء من الجزئيات اولى او
اقدم واشد فان منع استلزام تساوي الجزئيات في هذه الاحوال لانتفاء التشكيك في الامر الخارجي كان
المنع مشتركا والجواب عنه هنا هو الجواب هيهنا الثاني ان الامر الذي به يتحقق التفاوت حيث يوجد
في الاشد دون الاضعف ان لم يكن داخلا في الماهية لم يتحقق التفاوت فيها بل كانت في الكل على السواء
وان كان داخلا فيها لم يتحقق اشتراك الاضعف فيها لانتفاء بعض الاجزاء مثلا الحصوصية التي توجد في نور
الشمس دون القمر ان كانت من ذاتيات الضوء لم يكن ما في القمر ضوءا والا لم يكن تفاوت النورين في نفس الماهية
فان قيل لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون العارض ايضا مقولا بالتشكيك قابلا للشدة والضعف لان
التفاوت اذا كان بما دخل في مفهوم العارض وماهيته فلا اشتراك للضعيف فيه واما غير داخل فلا تفاوت الا في
ما هو مفهوم العارض فيهما على السواء مثلا الحصوصية التي توجد في بياض الثلج دون العاج ان كانت ماخوذة في

يعني ان ما حصل للبصر ... [illegible] ... يكون هذا الخ
حصل للبصر ... [illegible]
... [illegible] للاستيلاء اللون
كثرة ظهوره ... [illegible] ... الشعاع [illegible]
وان [illegible] بالبلور لا نار في
... [illegible] ... ان السواد مقول بالتشكيك بالنسبة
الى السواد ... [illegible] ... التشكيك هو
الاسود بالنسبة الى ... [illegible]
السواد ... [illegible]
ان ... [illegible]
اشتقاقه
هو السواد
المطلق تحقق
في احدهما في ضمن
فرد شديد وفي الآخر
في ضمن فرد ضعيف
... [illegible]
قوله واعترض عليه بان
السوادية الخ اقول كون
السواد من ذاتيات افراده
وكونه ماهية تامة لها نوعية
او الوعية من البديهيات الاولية
والآن لا يخ اما ان يكون نفس
السواد مشككا في افراده فالذاتيات
يقبل التشكيك كما ذهب اليه الحكيم
صاحب الاشراق من محققي الاشراقيين
واما ان لا يكون التشكيك فيه بالنسبة
الى افراده بل في الاسود بالنسبة الى
افراد الجسم بعنوان التشكيك في مفهوم الا
سود بالنسبة الى ... [illegible] مثلا لا في
السواد بالنسبة الى سواديهما وكيف يتصور
ان لا يكون السواد ماهية جنسية ولا نوعية بالنسبة
الى السوادات ... [illegible] ... يكون الذاتي قابلا
للتشكيك كما مشى اليه ... [illegible]
قوله او اولى او اشد يعني انه يجوز ان يكون بعض المفهومات
تمام ماهية ... [illegible]
ويكون صدقه على ... [illegible] ... بالنسبة الى
... [illegible]
وايضا يجوز ان يكون الحس بالنسبة الى بعض
الفصول شدة ... [illegible]
للاولوية صدقه
نوع ... [illegible] ... النوع بالنسبة الى الشخصيات
فتامل ... [illegible]
... الدليل ... [illegible] ... لا بطل التشكيك في الذاتيات
[illegible]

مفهوم البياض لم يكن ملاقيا للعاج من معروضاتنا والا لكان مفهوم البياض فيهما على السوا واجيب بانه داخل
في مهية المعروض الاشد وان لم يكن داخلا في مهية العارض ولا في مهية المعروض الاضعف ولا يلزم من
عدم دخوله في مفهوم العارض تساويه في جميع المعروضات اقول وللقائل ان يقول فيتوجه مثله على الدليل
المذكور على امتناع تفاوت المهية وذلك انه كما جاز التفاوت في العارض باعتبار امر خارج عنه داخل في
مهية بعض المعروضات فكذلك لا يجوز في المهية باعتبار امر خارج عنها داخل في هوية بعض الافراد ومثلا
يكون النور داخلا في هوية نور الشمس وعلى هذا القياس وتوجيه المنع انا لا نسلم ان القدر الزائد اذا كان خارجا
عن المهية كانت المهية في الكل على السوا وانما يلزم لو لم يكن تلك الزيادة من جنس المهية واذا تحققت
فلا عبرة بكونه داخلا في مهية المعروض حتى لو فرضنا الخصوصية التي في نور الشمس من عوارضه كان التفاوت
بحاله وانما العبرة بكونه من جنس العارض وزيادة فيه فان الخصوصية التي في نور الشمس وبياض الثلج وحرارة
النار ليست الا زيادة نورية وبياضية وحرارية لا يمتنع مثل ذلك في المهية وذاتياتها والحاصل ان عدم
دخول القدر الزائد الذي به التفاوت في المعنى المشترك الذي فيه التفاوت ان كان مانعا من التفاوت لزم
عدم تفاوت شيء من المفهومات في افراده سواء كان عارضا لها او ذاتيا وهو معنى النقض وان لم يكن مانعا
لم يتم الدليل على امتناع تفاوت المهية وذاتياتها ومن هيهنا ذهب بعضهم الى نفي التشكيك مطلقا تمسكا
بالدليل المذكور وجوز بعضهم التشكيك والتفاوت في المهية وذاتياتها نظرا الى عدم دليل الامتناع
بل ادعوا ان تفاوت الخط الاطول والاقصر تفاوت في المهية الخطية وانها في الاطول اكمل وفي الاقصر
انقص لان الزيادة التي في الاطول من جنس الخط وان لم يكن داخلا في مهيته وادعى التفرقة بين ما اذا كان
ذلك القدر الخارج عن المعنى المشترك داخلا في مهية الاشد وبين ما اذا كان داخلا في مجرد هويته لم يكن
بد من البيان مع ان الدليل المذكور لا يتم في اجزاء المهية لجواز ان يكون ما به يتفاوت الجنس خارجا
عنه داخلا في مهية بعض انواعه وقد يستدل بان السواد الذي في محل على حد من الشدة او الضعف يرى
مثله في محل اخر فيكون كل منهما كليا له افراد شخصية مخالفا للكلي الاخر وضعفه ظ لجواز ان يكون كل
منهما صنفا موافقا للاخر في المهية ولو كان الثاني اي الضوء جسما لحصل ضد المحسوس زعم بعض الحكما
ان الضوء اجسام صغار تنفصل من المضيء وتتصل بالمستضيء تمسكا بانه متحرك بالذات وكل متحرك بالذات
جسم اما الكبرى فظاهرة وانما قيدنا بالذات لان الاعراض تتحرك بتبعية المحال واما الصغرى فلان الضوء
ينحدر من الشمس الى الارض ويتبع المضيء في الانتقال من مكان الى اخر كما يشاهد في السراج المنقول من موضع
الى موضع وينعكس عما يلقاه الى غيره وكل ذلك حركة والجواب المنع بل كل ذلك حدوث للضوء في المقابل للمضيء
ومقابلة الجسم الكثيف للمضيء معد لحدوث الضوئية والحركة وهم وسبب التوهم اما في الاول فهو ان حدوث الضوء
في الجسم السافل لما كان بسبب مقابلته للجسم العالي يخيل انه انحدر من العالي الى السافل وعما قيل من انه لو كان
منحدرا لرايناه في وسط المسافة فهو مدفوع بان حركة الضوء من السرعة بحيث لا يتصور فيها ذلك واما في الثاني
فهو ان حدوثه في الجسم المقابل لما كان تابعا لوضعه من المضيء ومحاذاته اياه بحيث اذا زالت تلك المحاذاة زال

قبلا

الذي هو [illegible]
عنه بالوجود الشانيه
بمجرد [illegible] الاول اي الشخص
١٧١ ٢ المذكورين في تردده الاصح
يعني لو عاد المجيب عن النقض وقال الفرق بين ان
يكون الزيادة التي بها التفاوت خارجة عن المعنى
المشترك داخلة في ماهية الاشد كما بيناه
في العارض وبين ان يكون داخلة
في هوية الاشد
كما جوزته
في الماهية
الذاتيات لما
دل يوجب
التشكيك دون الثاني
فلا بد له من البيان
وما بيان ان الدخول
في ماهية الاشد كما يقتضي
في ماهية النوع عبرة فالدليل
كما انه غير جار في مادة
العارض كذا في الذاتيات
نعم على تقدير صحة هذا التفرقة
يتم الدليل في الماهية النوعية
فقط فلا يثبت به تمام الدعوى منه

قابل آخر الى الضوء عن الاول وحدث في ذلك الآخر ظن انه يتبعه في الحركة وينتقل من الجسم الاول الى
الجسم الآخر واما في الثالث فهو ان الضوء لما كان يحدث في مقابلة المستضيء بالغير كما يحدث في مقابلة
المضيء بالذات وكان المستضيء شرطا فحدوث الضوء فيما قابله ظن ان ثمة انتقالا او حركة للضوء من
المستضيء الى ما يقابله ولنقض بالظل فانه متحرك ومنتقل بانتقال الشخص مع انه ليس بجسم بالاتفاق
فان اجابوا بانه لا حركة له بل يزول عن موضع ويحدث في آخر على حسب تجدد المحاذاة كان ذلك جوابا
لنا وقد يدل على بطلان هذا الرأي بوجهين الاول انه لو كان جسما ولا خفاء في انه محسوس بالبصر لكان ساترا
للجسم الذي يحيط به وكان الاكثر ضوءا اشد استتارا والمحسوس المشاهد من حال المبصر ضد ذلك
فان المرئي كلما كان اكثر استضاءة كان اشد انكشافا عند البصر والى هذا الوجه اشار بقوله لحصل ضد
المحسوس فان الاستتار ضد الانكشاف واعترض عليه بان الحائل بين الرائي والمرئي انما يستر المرئي اذا
كان كثيفا لعدم نفوذ شعاع البصر فيه اما اذا كان مشفا فلا فان صفحة البلور والزجاج يزيد ما خلفها *
ظهورا وانكشافا ولذلك يستعين بها الطاعنون في السن على قراءة الخطوط الدقيقة واجيب بانه لو كان
جسما لم يكن كثرته موجبة لشدة الاحساس بما تحته لان الحس يشتغل به فكلما كثر كان الاشتغال به اكثر فيقل
الاحساس بما وراءه اولا ترى ان تلك الصفحة اذا غلظت حجما اوجبت لما تحتها استتارا وان الاستعانة
بالرقيقة منها انما هي للعيون الضعيفة لاحتياجها الى جمع الروح الباصرة على ما بين في موضعه دون
القوية بل هي حجاب لها عن رؤية ما وراءها الثاني انه لو كان جسما متحركا لامتنع حركته الى الجهات المختلفة
ضرورة انها ليست بالقسر والارادة بل بالطبع والحركة بالطبع انما تكون الى العلو او السفل ومما
يؤيد ما نحن فيه ان الشمس اذا طلعت من الافق استنار وجه الارض في لحظة وحركة الضوء من السماء
الرابعة الى وجه الارض فيها مما لا يعقل وايضا ان الضوء اذا وقع في البيت من الكوة ثم سددناها دفعة
واحدة يصير البيت مظلما ولا شك انه لم يخرج من البيت جسم والا فاما قبل السد ولا وجه له او بعده وهو
غير ممكن لان المفروض ان لا منفذ هيهنا غير ما سددناه ولا انعدم ايضا جسم والا لزم ان يكون
حيلولة جسم بين جسمين معدمة لاحدهما فالمنعدم عرض ليس الا وهو الضوء فثبت ان الضوء ليس بجسم
بل هو عرض قائم بالمحل معد لحصول مثله في الجسم المقابل لمحله وهو اي الضوء قسمان ذاتي وهو القائم
بالمضيء لذاته كما للشمس ويسمى ضياء وقد يخص اسم الضوء به وعرضي وهو القائم بالمضيء بغيره كما للقمر ويسمى
نورا اخذا من قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء اي ذات ضياء والقمر نورا اي ذا نور والعرضي قسمان ضوء
اول وهو الحاصل من مقابلة المضيء لذاته كضوء جرم القمر وضوء وجه الارض المقابل للشمس وضوء ثان وهو
الحاصل من مقابلة المضيء لغيره كضوء وجه الارض حالة الاسفار وعقيب الغروب والضوء الثاني ان كان حاصلا
من مقابلة الهواء المضيء يسمى ظلا والظلمة عدم ملكة فانها عدم الضوء عما من شأنه ان يكون مضيئا لا انها
كيفية وجودية على ما ذهب اليه البعض والا لكانت مانعة للجالس في الغار من ابصار من هو في هواء
مضيء خارج الغار كما انها مانعة له من ابصار من هو في الغار وذلك للقطع بعدم الفرق في الحائل المانع

من الابصار

من الابصار بين ان يكون محيطا بالرائي او بالمرئي او متوسطا بينهما ورُبما يمنع ذلك بانه ليس بمانع بل حاطة الضوء بالمرئي شرط للرؤية وهو منتف في الغار او يقال العايق عن الرؤية هو الضوء المحيط بالمرئي لا الظلمة المحيطة بالرائي ولا الظلمة مط وليس ذلك بابعد مما يقال شرط الرؤية هو الضوء المحيط بالمرئي لا الضوء المحيط بالرائي ولا الضوء مط وقولهم لا فرق في الحايل بين ان يكون محيطا بالرائي او بالمرئي ثم فيما اذا كان ذات الشيء مانعا عن الابصار الا فيما يكون مانعا بشرط وقد يستدل بانا اذا فقدنا خلو الجسم عن النور من غير انضياف صفة اخرى اليه لم يكن حاله الا هذه الظلمة التي نتخيلها امرا محسوسا في الهواء وليس هناك امر محسوس لا يرى انا اذا غمضنا العين كان حالنا كما اذا فتحناها في الظلمة الشديدة ولا شك انا لا نرى في حال التغميض شيئا في عيوننا بل لنا في هذه الحالة ان لا نرى شيئا فنتخيل انا نرى كيفية كالسواد وكذا الحال في تخيلنا الظلمة امرا محسوسا تمسك القائلون بكونها وجودية بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور فان المجعول لا يكون الا موجودا واجيب بالمنع فان الجاعل كما يجعل الموجود يجعل العدم الخاص كالعمى وانما المنافي للمجعولية هو العدم الصرف ومنها المسموعات وهي الاصوات الحاصلة من التموج المعلول للقرع او القلع بشرط المقاومة يعني من الكيفيات المحسوسة الاصوات وهي كيفية تحدث في الهواء بسبب التموج المعلول للقرع الذي هو امساس عنيف والقلع الذي هو تفريق عنيف بشرط مقاومة المقروع للقارع او المقلوع للقالع كما في قرع الماء وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة والمراد بالتموج حالة شبيهة بتموج الماء يحدث بصدم بعد صدم مع سكون بعد سكون وانما جعل التموج سببا قريبا للصوت لانه متى حصل حصل واذا انتفى انتفى فانا نجد الصوت مستمرا باستمرار تموج الهواء الخارج من الحلق والآلات الصناعية ومنقطعا بانقطاعه وكذا الحال في طنين الطست فانه اذا سكن انقطع لانقطاع تموج الهواء قال الامام الدوران لا يفيد الا الظن والمسئلة مما يطلب فيها اليقين على ان الدوران ههنا ليس بتام اما وجودا فلانه قد يوجد تموج الهواء البتة ولا صوت هناك واما عدما فلان ما ذكرتم انما يدل على عدم الصوت في بعض صور ما عدم فيها التموج لا في جميعها فلا يفيد ظنا ايضا واجيب بان استقراء بعض الجزئيات مع الحدس القوي من الاذهان الثاقبة يفيد الجزم بكون الصوت معلولا لتموج الهواء على وجه مخصوص وكذا الحال في كثير من المسائل العلمية يستعان فيها بالحدس الصايب فلا يتوجه على الغير مع كونها معلومة يقينا وانما كان القرع والقلع سببين للتموج اذ بهما ينقلب الهواء من المسافة التي تسلكها الجسم القارع او المقلوع الى الجهتين وينقاد لذلك الهواء المنقلب ما يجاوره من الهواء فيقع هناك التموج المذكور وهكذا يتصادم الاهوية وتتموج الى ان تنتهي الى هواء لا ينفذ للتموج فينقطع هناك الصوت ولا يتعداه كالحجر المرمي في وسط الماء قيل وانما لم يجعلوهما سببين للصوت ابتداء حتى يكون التموج والوصول الى الصماخ شرطا لاحساسه لا لوجوده في نفسه بناء على ان القرع وصول والقلع لا وصول وهما آنيان فلا يجوز كونهما سببا للصوت لانه زماني ورد ذلك بان التموج ان كان آنيا فقد جعلوه سببا للصوت الزماني وان كان زمانيا فقد جعلوا القرع والقلع الآنيين سببا له فجعلا الآني سببا للزماني لازم على كل تقدير ولا محذور فيه اذا

بالمرئي لا الضوء المحيط ١٢

غاية ما يستفاد من هذا الاستدلال ان الظلمة ليست كيفية محسوسة واما انها ليست كيفية مطلقا فلا ١٢

المبحث في المسموع

لم يكن السبب علة تامة او جزءا اخيرا منها اذ لا يلزم ان يكون الزمان موجودا في الان في الخارج متعلق
بقوله الحاصلة يعني من الكيفيات المحسوسة لاصوات الحاصلة في خارج الصماخ يعني ان الصوت يحصل في
الهوا الخارج عن الصماخ ايضا لا انه انما يحصل في الهوا الداخل في الصماخ فقط على ما توهم بعضهم
من ان التموج الناشي من القرع او القلع اذا وصل الى الهوا المجاور للصماخ حدث في هذا الهوا بسبب
تموجه الصوت ولا وجود له في الهوا المتموج الخارج عن الصماخ والدليل على ذلك انه لو لم يوجد الا في
الصماخ لما ادرك عند سماعه جهة واحدة من القرب والبعد لان التقدير انه لا وجود له في مكان وجهة
خارج الصماخ واللازم باطل قطعا لانا اذا سمعنا الصوت نعرف انه وصل الينا من جهة اليمين او اليسار
ومن مكان قريب او بعيد لا يقال يجوز ان يكون ادراك الجهة لاجل ان اثر الهوا المتموج يجي منها و
تميز القريب عن البعيد لاجل ان اثر القارع القريب اقوى من البعيد وان لم يكن الصوت موجودا في الجهة
او في المسافة لانا نقول لو صح الاول لما ادركت الجهة التي على محاذاة الاذن الصماء وليس كذلك لان
السامع قد يسد اذنه اليمنى فيجي الصوت من يمينه فيسمعه باذنه اليسرى ويعرف انه جاء من يمينه مع
القطع بان الهوا المتموج لا يصل الى اليسرى الا بعد الانعطاف عن اليمنى ولو صح الثاني لزم ان يشتبه
القوة والضعف بالقرب والبعد فلم يتميز بين البعيد القوي والقريب الضعيف وظن في الصوتين
المتساويين في القرب والبعد المختلفين في القوة والضعف انهما مختلفان في القرب والبعد وليس
كذلك فان قيل ما ذكرتم يدل على ان سماع الصوت لا يتوقف على وصول حامله الى الصماخ لان التميز
بين الجهات والقريب والبعيد من الاصوات انما يمكن اذا ادركت الاصوات في امكنتها البعيدة والقريبة
في مكانه القريب لكن وصول الهوا المتكيف بالصوت الى السامعة شرط لاحساسه على ما مر مستقصى
في بحث السمع قلنا قال صاحب المعتبر انا قد علمنا ان سماع الصوت انما يحصل ولا بقرع الهوا المتموج
لتجويف الصماخ ولذلك يصل من الابعد في زمان اطول لكن بمجرد ادراكنا الصوت القائم بالهوا القارع
للصماخ لا يحصل لنا شعور بالجهة والقرب والبعد بل ذلك انما يحصل بتتبع الاثر الوارد من حيث
وروده بتتبع ما بقي منه في الهواء الذي هو في المسافة التي منها ورد قال والحاصل انا عند عقلنا يرد
علينا هوا قارع فندرك الصوت الذي فيه عند الصماخ وهذا القدر لا يفيدنا ادراك الجهة ثم انا بعد
ذلك نتتبع بتاملنا فيتادى ادراكنا من الذي وصل الينا الى ما قبله فما قبله من جهة ومبدا وروده
فاذا كان بقي منه شي موجودا ادركناه الى حيث ينقطع ويتضح لنا ذلك الوارد ومورده وما بقي منه
موجودا وجهته وبعد مورده وقربه وما بقي من قوة امواجه وضعفها وان لم يبق في المسافة اثر ينبهنا
على المبدا لم نعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقي ولذلك لا نفرق في البعيدين بين الرعد الواصل الينا
من اعالي الجو وبين دوي الرحى التي هي اقرب الينا ونفرق فيه بين كلام رجلين لا نراهما وبعد احدهما عنا ذراع
وبعد الاخر ذراعان فانا اذا سمعنا كلامهما عرفنا قرب احدهما وبعد الاخر وهذا منتهى ما
قيل في هذا المقام وقد بقي فيه بحث وهو انه هب ان السامع يتتبع من الذي وصل الى ما قبله فما قبله لكن

٢٦٥

مدرك السمع هو الصوت نفسه دون الجهة فانها غير مدركة بالسمع اصلا واذا لم يكن كون الصوت
حاصلا في تلك الجهة مدركا له فينبغي ان يكون مدركا الصوت الذي في الجهة لا من حيث انه في تلك
الجهة بل من حيث انه صوت فقط وهذا القدر المدرك بالسمع لا يختلف باختلاف الجهات فلا يكون منه حال
لادراك الجهة اصلا واجيب بان الصوت اذا ادرك في جهة علم انه في تلك الجهة وان لم يكن الجهة ولا
كون الصوت حاصلا فيها مما يدرك بالسمع كما يعلم بذوق الحلاوة او بشم الرائحة من جسم انهما فيه وان
لم يكن الجسم من المذوقات والمشمومات ويستحيل بقاؤه اي بقاء الصوت لوجوب ذلك الهيئة الصورية
يعني ان الصوت غير قار الاجزاء في الوجود ولا يمكن بقاء الجزء الاول منه في زمان وجود الجزء الثاني منه
بل يوجد اجزاؤه على سبيل التجدد والتقضي كالحركة والزمان وذلك لان الصوت لو كان موجودا قار
الاجزاء لكانت حروف الكلمة التي يتكلم بها باقية حال التكلم بها موجودة معا وبقاؤها مجتمعة في
الوجود يستلزم سماعها اما دفعة او على جميع الهيئات الممكنة بالترتيب بينها وهما محال لان قطا او على
ترتيب معين وهو ترجيح بلا مرجح واعترض عليه بان حدوث حروف زيد مثلا ابتداء على هذه الهيئة المخصوصة
دون تقاليبها الخمسة يرجح سماعها في البقاء على هذه الهيئة فلا ترجيح بلا مرجح على ان الحروف ليست
اجزاء للصوت بل هي من عوارضها المفارقة اذ قد يوجد صوت ولا حروف هناك فلا يلزم من عدم بقاء اجزاء الصوت
وتتميم هذه العلاوة بان حال تلك الاجزاء كحال الحروف بعينها فيجري الدليل فيها وما يتوهم من بقاء الصوت
بناء على ان من كان قريبا من الصوت يصل الى صماخه الهواء الحامل للصوت فيسمعه ثم يجاوزه الى من كان بعيدا
عنه فيسمع ذلك الصوت بعينه مدفوع بان مسموع البعيد مثل مسموع القريب لا عينه بشخصه فان كل هواء
من تلك الاهوية يتلقفه تموج اخر وصوت مثل الاول ويحصل منه اخر وهو الصدا قالوا الهواء المتموج
الحامل للصوت اذا صادم جسما املس كجبل وجدار بحيث ينصرف هذا الهواء المتموج الى الخلف محفوظا فيه هيئة
التموج الاول حدث من ذلك صوت هو الصدا ويعرض له كيفية مميزة تسمى باعتبارها حروفا اذ يعرض للصوت
كيفية بها يتميز عن صوت اخر يماثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع والحرف هي تلك الكيفية العارضة
عند الشيخ وذلك الصوت المعروض عند بعض ومجموع العارض والمعروض عند اخرين وقيد المتن بحملها
وقيد المماثلة بالحدة والثقل الى الزوية والتبيه احترازا عنهما فان كلا منهما يفيد تميز صوت عن صوت اخر
تميزا في المسموع لكن الصوتين يكونان مختلفين بالحدة والثقل وبين ومعنى التميز في المسموع ليس ان يكون
ما به التميز مسموعا بل ان يحصل به التميز في نفس المسموع بان يختلفا اختلافا ويتحدا اتحادا كالحروف
بخلاف مثل الغنة والبحوحة وغيرهما فانها قد تختلف مع اتحاد المسموع وبالعكس الا انه في التفرقة بين
الحدة والثقل وبين الغنة والبحوحة بحيث يفيد الاولان تميزا في المسموع دون الاخيرين نظر او تامل
اما مصوتة او صامتة الحروف اما مصوتة وهي التي تسمى حروف المد واللين وهي الالف والواو والياء اذا كانت
ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها فان الضم مجانس للواو والفتح للالف والكسر للياء
والما صامتة وهي ما سوى الحروف المذكورة والصامتة قد تكون متحركة وقد تكون ساكنة بخلاف المصوتة فانها

لا تكون

ای بتمامه
سماع کل کلمه علی
جمیع الهیئات الممکنه فلو کان
کذا فینبغی ان یسمع کلمة زید مثلا علی
ست هیئات هکذا ربد وبزد وزدبـ ودزي
ونسوع ظا ١٢
قال صدر المحققین فی شرح الهدایة وقول الشیخ
تمیزا فی المسموع للاحتراز عن حیثیة
تحصل بها التمیز بین الصوتین
تمیزا لا فی
المسموع
کالطیب
والایمة الطبع
وغیرهما من الامور
التی تحصل بها
التمیز بین الاصوات
لا بان یسمع بها لو
جدان ١٢
املس هموار چیزی
که با و چیزی دیکر تعلق
شده باشد وچیزی برشت
بشت کند
الغنة هی التی تحصل
بسبب ارسال الهواء بعضه الی جانب
الانف وبعضه الی الفم فی النطق
الحروف عدم بقاء عدم
الشفتین والبحوحة هی غلظ الصوت
الخارج من الحلق شرح مواقف

لانكون الا ساكنة مع كون حركة ما قبلها من جنسها كما عرفت فالالف لا يكون الا مصوتا لامتناع كونه متحركا مع وجوب كون الحركة السابقة عليه فتحة واطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك اللفظي واما الواو والياء فكل واحدة منهما قد يكون مصوتا كما عرفت وقد يكون صامتا بان يكون متحركا او ساكنا ليس حركة ما قبله من جنسه متماثل ومتخالف بالذات او بالعرض يعني ان الحروف اما متماثلة لا اختلاف بينها بذواتها ولا بعوارضها المسماة بالحركة والسكون كالبائين الساكنين او المتحركين بنوع واحد من الحركة او متخالفة اما بالذات والحقيقة كالباء والميم فانهما حقيقتان مختلفتان سواء كانتا ساكنتين او متحركتين بحركتين متماثلتين او مختلفتين او بالعرض كالبائين اذا كان احدهما ساكنا والاخر متحركا او كان احدهما متحركا بحركة والاخر بحركة غيرها فانهما متفقتان في الحقيقة ومختلفتان بحسب العارض وينتظم منها الكلام اقساما فان الحروف اذا تالفت تالفا مخصوصا يسمى المتالفة كلاما وهو مهمل وموضوع والموضوع مفرد ومؤلف تام خبر او انشاء باقسامها وغير تام تقييدي وغيره فجميع اقسام الكلام مؤلفة من هذه الامور ولا يعقل كلام غيره قالت الاشاعرة الكلام لفظي وهو المؤلف من هذه الحروف ونفسي وهو المعنى القائم بالنفس الذي هو مدلول الكلام اللفظي كما قال الشاعر ان

الكلام لفي الفؤاد وانما   جعل اللسان على الفؤاد دليلا

والكلام النفسي مغاير للعلم والارادة والكراهة وسائر الصفات المشهورة والمعتزلة نفوا ذلك ووافقهم المصنف وقالوا اذا صدر من المتكلم خبر فههنا ثلثة اشياء احدها العبارة الصادرة عنه والثاني علمه بثبوت النسبة او انتفائها بين طرفي الخبر والثالث ثبوت تلك النسبة او انتفاؤها في الواقع والاخيران ليسا كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين الاول واذا صدر عنه امر او نهي فههنا شيئان احدهما لفظ صادر عنه والثاني ارادة او كراهة قائمة بنفسه متعلقة بالمامور به او بالمنهي عنه وليست الارادة والكراهة ايضا كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين اللفظ وقس على ذلك سائر اقسام الكلام والحاصل ان المدلول للكلام اللفظي الذي يسميه الاشاعرة كلاما نفسيا ليس امرا وراء العلم في الخبر والارادة في الامر والكراهة في النهي واما بناء على ما لا اعتقاده بثبوت كلام نفسي تقليدا واما لان المصنف لا اصطلاح منا لكلام هو الدال على ما في الضمير وبهذا الاعتبار يسمى كلاما فاطلق اسم الدال على المدلول وحصره تنبيها على انه الذي يتوصل بها اليه فكانه هو المستحق لاسم تلك الالة والاشاعرة يدعون ان نسبة احد طرفي الخبر الى الاخر قائمة بنفس المتكلم ومغايرة للعلم لان المتكلم قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه وان المعنى النفسي الذي هو الامر غير الارادة لانه قد يامر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فانه قد يامره وهو يريد ان لا يفعل المامور به ليظهر عذره عند من يلومه واعترض عليه بان الموجود في هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا كما لا ارادة قطعا ومثل ذلك يمكن ان يتوقى في النهي استدلالا واعتراضا فوق المعنى النفسي الذي في النهي هو غير الكراهة لانه قد ينهى الرجل عما لا يكرهه بل يريده في صورتي الاختبار والاعتذار ويعترض بانه ليس ههنا حقيقة النهي

رفيه التميز بالمسموع اعتبارا من شان ... والقصير والطويل وغيره فان التميز بها لا يكون تميزا في المسموع لانها ليست مسموعة بل من جهة كونها من الكيفيات نظرا للاول ... ان يكون ... من شان الغنة والبحة مبني الكلام في ذلالة قولهم تميزا في المسموع على ان يكون ما به التميز مسموعا وفي ان كثيرة والتقدير المسموعات دون الغنة والبحة قال بعض العلامة الحق ان يجعل التميز في المسموع ليس ان يكون ما به التميز مسموعا بل ان يحصل التميز في نفس المسموع بان يختلف باختلافه ويتحد باتحاده كالحروف بخلاف الغنة والبحة وغيرها فانها تختلف مع اتحاد المسموع وبالعكس لا خفاء في ان هذا التعريف واشارة الى المحسوسات تعريف بالاخفى لان المقصود منه توضيح للماهية الواضحة عند العقل وتنبيه على خواصها اشعار اختلفوا في ان الالفاظ موضوعة للامور الخارجية او للصور الذهنية فالكلام النفسي اذا كان مدلولا للكلام اللفظي ولا يكون امرا خارجيا لم يكن الا الصورة العلمية والحق ان ما هو الصورة العلمية النسبة الخارجية من حيث يغاير الكلام النفسي من حيث انها في الواقع نسبة خارجية ومن حيث انها صورة تعتبر معلومة ... ومن حيث يغاير الكلام اللفظي كلام نفسي فتغايرها للعلم بالاعتبار لا بالذات ... في حاشية المختصر

المقررة
لما قالوا علم
المتكلم بثبوت النسبة في
الخارج ليس لها حقيقيا اتفاق
قال الشارح الاشاعرة لا يقولون خلاف
الاتفاق فان المعنى الذي يدعون انه كلام نفسي غير مدلول
المعنيين اللذين وقع الاتفاق عليهما
غير العلم وهو ادراك مدلول
الخبر على خصوصية
المرتبة
سواء كان
التصديق
بنسبة ام لا
المراد بالعلم التصور
اي صفة لا الاعتقاد

بل صيغته فقط اقول المعنى النفسي الذي يدعون انه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صورة الاخبار عما لا يعلمه هو ادراك مدلول الخبر اعني حصوله في الذهن مطلقا ومنها المطعومات التسعة الحاصلة من تفاعل الثلثة في مثلها يعني من الكيفيات المحسوسة بطعوم المطعومات واصولها اعني الطعوم البسيطة تسعة لان الطعم لا بد له من فاعل هو الحرارة والبرودة او الكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف او اللطيف او المعتدل بينهما واذا ضربت اقسام الفاعل في اقسام القابل حصل اقسام تسعة فينقسم الطعوم بحسبها فالحرارة ان فعلت في اللطيف حدث الحرافة وفي الكثيف حدثت المرارة وفي المعتدل حدثت الملوحة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت الحموضة وفي الكثيف حدثت العفوصة وفي المعتدل حدث القبض والكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت الدسومة وفي الكثيف حدثت الحلاوة وفي المعتدل حدثت التفاهة وهي على نوعين احدهما ان لا يكون له طعم حقيقة والثاني [illegible] بكون له طعم في الحس ويكون له طعم في الحقيقة [illegible] الا انا لا نحس به ثم اذا احتيل في تحليل اجزائه وتلطيفها احسسنا منه بطعم كالنحاس والحديد هي المعدودة في الطعوم [illegible] واعترض عليه بان انحصار الفاعل في الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما ممنوع وايضا المراتب المتوسطة بين غايتي البرودة والحرارة وكذا بين غايتي اللطافة والكثافة غير محصورة فيجوز ان يكون كل واحد من تلك المراتب فاعلا وقابلا لطعم بسيط على حدة فلا ينحصر عدد الطعوم البسيطة في عدد محقق فضلا عن التسعة والعشرة وايضا الحلاوة والمرارة والحموضة انما يحصل من كل منهما بطعم لا تركيب فيه وليس من التسعة المذكورة وايضا الاختلاف بالشدة والضعف ان اقتضى الاختلاف النوعي فانواع الطعوم غير منحصرة وان لم يقتض كان القبض والعفوصة نوعا واحدا اذ لا اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف فان القابض كما يقبض ظاهر اللسان وحده والعفص يقبض ظاهره وباطنه معا وايضا الافيون مر بارد والعسل حلو حار والزيت دسم حار وايضا حصر الطعوم التسعة على تلك الوجوه المخصوصة مما لم يقم عليه برهان ولا امارة تفيد غلبة الظن ولهذا قيل مباحث الطعوم دعاوي خالية عن الدلائل الا ان بعض المحققين ذكر في كيفية الحدوث مناسبات ربما اوقعت لبعض النفوس ظنا بذلك الوجوه فالحرارة تفعل كيفية غير ملائمة في الاجسام التي تدركها اذ من شانها التفريق لما عرفت من ان الحرارة تحدث تفريقا ولا شك ان التفريق حالة غير ملائمة للاجسام فلذلك كانت الكيفية الحادثة من تاثير الحرارة غير ملائمة فتفعل في القابل الكثيف كيفية غير ملائمة في الغاية وهي المرارة فانها ابعد الطعوم وابعدها عن الملائمة لشدة المقاومة وكون التفريق عظيما فان القابل ان كان كثيفا قاوم الحرارة مقاومة شديدة ومنعها عن النفوذ فيه فيجتمع اجزاء الحرارة وتفرق تفريقا عظيما لان الحرارة المجتمعة اشد تاثيرا فيكون اثرها اقوى فلا جرم يكون الكيفية الحادثة في غاية البعد عن الملائمة وتفعل الحرارة في القابل اللطيف كيفية غير ملائمة ايضا الا انها تكون في حد الملائمة دون ما ذكر اولا وهي الحرافة اذ تفرق تفريقا صغيرا لكنها تكون غايضة فان القابل ان كان لطيفا لم يقاوم الحرارة ولم يمنعها

فلا يقوى

من النفوذ فيه فيغوص في اجزائه فيضعف التأثير لعدم اجتماع الحرارة ويكون التفريق صغيرا فلا بد ان يكون الكيفية الحادثة فيه غير ملائمة وان يكون دون المرارة في عدم الملائمة ويفعل الحار في القابل المعتدل الملوحة وهي بين المرارة والحرافة في عدم الملائمة لان مقاومة المعتدل للحرارة اقل من مقاومة الكثيف واكثر من مقاومة اللطيف فيكون التفريق فيه متوسطا بين العظيم والصغير فلا جرم يكون الكيفية الحادثة في المعتدل اضعف من المرارة في عدم الملائمة واقوى فيه من الحرافة ولان الملوحة كيفية متوسطة بين كيفية الحرافة والمرارة تميل الملح تارة الى المرارة مرة والى الحرافة اخرى حتى يكون طعم المالح تارة قريبا من المرارة بحيث يتوهم انه مر وتارة قريبا من الحرافة بحيث يتخيل انه حريف وتحقيقه انا اذا اخذنا لطيفا ارضيا مرا وخلط بالماء وطبخ حصلت الملوحة وهذا ما قيل من ان سبب حدوث الملوحة مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم او عديمة باجزاء ارضية محترقة يابسة المزاج مرة الطعم مخالطة بالاعتدال فان الاجزاء الارضية اذا كثرت امرت ومن هذا السبب يتولد الاملاح ويصير المياه ملحا وقد يصنع الملح من الرماد والقلي والنورة وغير ذلك بان يطبخ في الماء ويصفى ويغلى ذلك الماء حتى ينعقد ملحا او يترك حتى ينعقد ملحا بنفسه والبرودة تفعل كالحرارة كيفية غير ملائمة اذ من شانها التكثيف الذي لا يلائم الاجسام ايضا لكن عدم ملائمته اقل من عدم ملائمة التفريق ولذلك كانت الكيفيات الحادثة بواسطة التفريق اشد في المنافرة من الكيفيات الحادثة بتوسط التكثيف ثم ان هذه الكيفيات مختلفة في عدم الملائمة على حسب مراتب التكثيف في القوة والضعف فتفعل البرودة في القابل الكثيف عفوصة لانه بعض التكثيف اعني ان الكثيف يمنع البرودة عن النفوذ ويقاومها فيجتمع اجزاء البرودة ويؤثر فيه تاثيرا عظيما ويكثفه تكثيفا بليغا متضاعفا فيحدث العفوصة التي تقرب من المرارة في المنافرة ويفعل البارد في القابل اللطيف حموضة لان اللطيف لا يقاوم البرودة فتنفذ في اعماقه ويكثفه تكثيفا اقل مما في القابل الكثيف فيحدث فيه كيفية يكون عدم ملائمتها اقل من عدم ملائمة العفوصة بكثير وهي الحموضة ولان الحموضة تحدث من فعل البارد في اللطيف فان الثمر العفص لشدة برودته وتكاثفه كلما ازداد نضجا ولطافة واعتدل قليلا بما سخنه الشمس المنضجة ازداد حموضة وتفعل البرودة في القابل المعتدل قبضا وهو في عدم الملائمة دون العفوصة وفوق الحموضة لان تكثيف البرودة في المعتدل اقل من تكثيفها في الكثيف واكثر من تكثيفها في اللطيف على قياس ما مر فيحدث فيه كيفية عدم ملائمتها بين بين وهو القبض وكونه في عدم الملائمة فوق الحموضة ظ واما كونه في ذلك دون العفوصة فلان العفص يقبض باطن اللسان وظاهره معا فينفر الطبع عنه نفرة شديدة والقابض يقبض ظاهره فقط فلا يكون النفرة عنه في تلك الغاية والمعتدل الذي هو بين الحرارة والبرودة يفعل فعلا ملائما وذلك لانه لا يفرق تفريقا شديدا ولا يكثف ايضا تكثيفا قويا بل يفعل فعلا بين بين فيحدث فيه طعم ملائم وهو في القابل الكثيف يحدث الحلاوة وذلك لشدة المقاومة بين القابل الكثيف والفاعل المعتدل فيجتمع اجزاء الفاعل ويؤثر تاثيرا تاما ملائما جدا وهو بين التفريق والتكثيف البليغين فيحدث هناك كيفية هي في غاية الملائمة اعني الحلاوة التي هي اشد الطعوم ملائمة للامزجة المعتدلة ولذا ما اشتهاها عند القوى الذائقة وفي

اللطيف

اشارة الى قولهم ان الحرارة ان فعلت في الكثيف حدثت المرارة ليس بمستقيم لان الكافور ليس بمر الى قولهم ان فعلت في المعتدل فينبغي ان يكون ... مع الملاوة وهي انه بارد وكذا الى قولهم الكيفية المتوسطة ان فعلت في الكثيف حدثت الملاوة لو كان مستقيما فينبغي ان يكون العصارة باردا مع حلاوته والحال انه حار وكذا الى قولهم الكيفية المتوسطة ان فعلت في اللطيف حدثت الدسومة لو كان مستقيما فينبغي ان يكون الزيت باردا مع دسومته والحال انه حار ١٢

وفي اللطيف الدسومة لقلة المنافذ بين القابل اللطيف والفاعل المعتدل فينفذ اجزاء الفاعل فيه ويفعل
فعلا ضعيفا ملائما فتحس منه بكيفية ضعيفة ملائمة هي الدسومة وفي القابل المعتدل التفاهة و
ذلك لان القوة المعتدلة يجب ان يكون تاثيرها في القابل المعتدل اقل من تاثيرها في الكثيف واكثر من
تاثيرها في اللطيف فيجب ان يحصل هناك كيفية ملائمة هي اضعف من الحلاوة واقوى من الدسومة الا ان
هذه الكيفية لا تؤثر في المذاق لضعفها والجسم الحامل لها لا ينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة
والكثافة فلا يحس بهذه الكيفية لعدم تاثير الفاعل المعتدل في القوة الذائقة لا بمادته ولا بكيفيته
فلا يحصل بذلك طعم احساسا بخلاف الدسومة فانها وان كانت ضعيفة الا ان حاملها لطيف ينفذ
في المذاق فيؤثر فيه بمادته وان لم يؤثر فيه بكيفيته فيحس بالدسومة دون التفاهة وقد ذكروا ان اسخن الطعوم
الحرافة ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف اقوى على التحليل من المر ثم المالح كانه مر مكسور برطوبة باردة لما
عرفت من سبب حدوث الملوحة ويدل ايضا على تاخر الملوحة عن المرارة في السخونة ان البورق والملح المر اسخن
من الملح الماكول وابرد الطعوم العفوصة ثم القبض ثم الحموضة فان الفواكه التي تحلو تكون اولا عفصة
شديدة البرد فاذا اعتدلت قليلا قليلا باسخان الشمس مالت الى القبض ثم الى الحموضة ثم تنتقل الى الحلاوة
والحامض وان كان اقل بردا من العفص لكنه في الاغلب اكثر تبريدا منه لشدة نفوذه بسبب لطافته وهذا
يعلم ان يكون الحريف اقوى على التحليل لا يدل على انه اسخن من المر لجواز ان يكون ذلك بسبب شدة
نفوذه لاجل لطافته وهذه الطعوم المذكورة هي الطعوم البسيطة ويتركب منها طعوم لا نهاية لها
وذلك اما بحسب التركيب بان يجتمع في جسم طعوم بسيطة مختلفة المراتب التي لا تنحصر في عدد فانها
اذا ركبت احس من المجموع بطعم واحد مركب من تلك البسائط واما بسبب تركب الاسباب المقتضية
للطعوم المتعددة فانه اذا اجتمع اسباب كثيرة على جسم واحد واقتضى كل منها فيه طعما من تلك البسائط
حصل فيه طعم مركب منها ولا شك ان في كل واحد من التركيب والتركب المذكورين كثرة غير منحصرة فيتعدد
الطعوم المركبة ايضا بحسب تلك الكثرة ومن الطعوم المركبة ما له اسم على حدة نحو البشاعة المركبة
من مرارة وقبض كما في الحضض ونحو الزعوقة المركبة من ملوحة ومرارة كما في السبخة ومن الطعوم
المركبة ما ليس له اسم مخصوص به كالطعم المركب من الحلاوة والحرافة كما في العسل المطبوخ وكالمركب
من المرارة والحرافة والقبض كما في الباذنجان ومنها المشمومات ولا اسماء لانواعها الا من جهة
الموافقة والمخالفة بان يقال رائحة طيبة ورائحة منتنة ويختلف ذلك بحسب الاشخاص فان الملائم
لشخص قد يكون غير ملائم لغيره وقد يطلق عليه اسم باعتبار ما يقارنه من طعم كما يقال رائحة حلوة
او رائحة حامضة وقد يطلق عليه اسم باعتبار الاضافة الى محله كما يقال رائحة الورد والتفاح
والاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض النوع الثالث من الكيفيات هي الكيفيات الاستعدادية
اي التي من جنس الاستعداد لانها مفسرة باستعداد شديد نحو الانفعال اي التهيؤ لقبول اثر ما
بسهولة او سرعة وهو وهن طبيعي كالممراضية وفي اللين ويسمى اللاقوة او استعداد شديد نحو اللاانفعال

البحث ٢ في الكيفيات الاستعدادية

اى

اى التهيؤ للمقاومة وبطؤ الانفعال كالمصاحية والصلابة والمشهور ان لها نوعا ثالثا وهو
الاستعداد الشديد نحو الفعل كالمصارعة وليس بشيء لان المصارعة تتعلق بامور ثلثة الاول العلم
بتلك الصناعة والثانى القوة القوية على تلك الافعال فهما من الكيفيات النفسانية والثالث كون
الاعضاء بحيث يعسر عطفها ونقلها فهو فى الحقيقة من باب الاستعداد نحو الانفعال فلم يثبت قسم
ثالث فان قيل لما اعتبر فى كل واحد من استعدادى القابل للانفعال واللاانفعال الشدة خرج عنها
اصل القبول الذى نسبته اليهما على السواء فيكون قسما ثالثا قلنا معنى كون الشيء قابلا للآخر انه بحيث
يمكن ويصح ان يحل فيه ذلك الآخر وهذا امر عقلى اى اتصف ذلك الشيء به ثم انه قد يوجد فيه امور يتفاوت
بها حال ذلك القبول بالنسبة الى القابل قربا وبعدا فتلك الامور هى المسماة بالاستعدادات فاصل
القبول من باب الامكان الذاتى ومراتبه المقتضية لقرب القبول وبعده من باب الاستعداد فيكون الشدة
المستلزمة للرجحان معتبرة فى الاستعداد ولما كان بعض الاستعدادات مرجحا للانفعال او نقيضه
متباعدين فى الغاية كانت الاستعدادات متوسطة بينهما توسطا معنويا لقرب بعضها من احدهما
وبعضها من الآخر فبطل ما توهم من ان التوسط ههنا ليس حقيقة ولا مجازا فيكون اطلاقه خطأ من حيث
اللغة والنفسانية حال وملكة النوع الثالث من الكيفيات هى الكيفيات النفسانية اى المختصة بذوات
الانفس الحيوانية بمعنى انها تكون من بين الاجسام للحيوان دون النبات والجماد فلا يمتنع ثبوت بعضها لبعض
المجردات من الواجب وغيره ثم الكيفية النفسانية ان كانت راسخة سميت ملكة وان كانت غير راسخة سميت
حالا والتغاير بينهما قد لا يكون الا بالعارض بان يكون الصفة حالا ثم يصير بعينها ملكة كما ان الشخص
من الانسان يكون صبيا ثم يصير شيخا منها العلم اى من الكيفيات النفسانية العلم وهو اما تصور
واما تصديق جازم مطابق ثابت العلم يطلق تارة ويراد به التصور الحاصل فى الذهن وهى ان كان
اذعانا وقبولا للنسبة يسمى تصديقا والا تصورا والتصديق ان كان مع تجويز نقيضه يسمى ظنا
والا جزما واعتقادا والجزم ان لم يكن مطابقا للواقع يسمى جهلا مركبا وان كان مطابقا له فان كان
ثابتا اى يمتنع الزوال بالتشكيك يسمى يقينا والا تقليدا فان قيل لما فسر الثبات بامتناع الزوال
وجب ان لا يحصل العلم اليقينى الا فى الضروريات لان النظرى قد يغفل الذهن عن مباديها فيشك
فيها بالتشكيك بل قد يحكم فيها بالخلاف وان فسر الثبات بعسر الزوال لم يكن مخرجا للتقليد مطلقا لانه
قد يكون عسير الزوال اجيب بان النظريات اذا حصلت عن مباديها كانت كالضروريات فى امتناع التشكيك
فيها ولم يتطرق اليها شك وان غفل عن مباديها كما فى المسائل الهندسية والحسابية فانها اذا تيقن بها
عن مباديها التى لا شبهة فيها لم يتطرق اليها شك وان غفل عن خصوصيات تلك المبادى ويطلق تارة
ويراد به اليقين فقط ويطلق اخرى ويراد به ما يتناول اليقين والتصور مطلقا وهذا هو المراد ههنا
وفسر العلم بهذا المعنى بانه صفة توجب لمحلها تمييزا لا يحتمل متعلقه ذلك التمييز نقيض ذلك التمييز
فقولهم صفة وهى ما يقوم بغيره يتناول العلم وغيره وقولهم يوجب لمحلها تمييزا اى يوجب لمحلها

الذى

الروائح الموافقة للمزاج يسمى طيبة والروائح المخالفة للمزاج يسمى منتنة
المصاحبة كيفية يقتضى سهولة قبول المرض والمصاحية يقتضى عسر قبول المرض
المصارعة والصراع بالكسر كشتى گرفتن مصادر

لما فرغ من مباحث النوع الاول من الكيفيات شرع فى مباحث النوع الثانى منها وهى الكيفية الاستعدادية ومن الاستعدادات المتوسط بين طرفى النقيض اى الانفعال واللاانفعال على معنى انه استعداد شديد للانفعال والاول يسمى اللاقوة كالمراضية واللين والثانى يسمى القوة كالمصاحية والصلابة شرع فيه

البحث فى الكيفيات النفسانية

لما فرغ من البحث عن الكيفيات المحسوسة شرع فى القسم الثانى من الاقسام الكيفية الاربعة وهى الكيفيات الاستعدادية وهى ما يرجح به القابل فى احد جانبى النقيض فقوله وهى متوسطة بين طرفى النقيض اعنى الوجود والعدم وذلك لان الرجحان لا يزال يتزايد فى احد طرفى الوجود والعدم الى ان ينتهى اليهما وذلك الرجحان القابل للشدة والضعف المتوسط بين الوجود والعدم هو الكيفية الاستعدادية وطرفا الوجود والعدم وهذا الرجحان ان كان نحو الانفعال فهو القوة وان كان نحو اللاانفعال فهو اللاقوة

قوله والتغاير بينهما قد لا يكون الا بالعارض والاختلاف فيها بالعوارض المفارقة لا بالفصول لان الكيفية الواحدة بالشخص قد تكون حالا فاذا استحكمت صارت ملكة والامور المختلفة بالفصول يمتنع ان ينقلب بعضها الى بعض

صح بعبارة
هذا اذا اعتبر يعنى يصير صفة بعينها ملكة بعد ما كانت حالا كما ان الشخص بعينه يصير شيخا بعد ما كان صبيا او تشبيه يعنى اذا صار الصبى شيخا يصير صفاته التى كانت حالا ملكة له والاول اظهر من العبارة

ثم يقدر كان شك والوهم لا نهما من قبيل التصور فيكون داخلا فى الحد وفيه تركيك نوارد لما ذكر فى شرح المواقف حيث خرجا عن التعريف

الذي هو النفس تمييزه لشيء يخرج الصفات التي توجب لمحالها التمييز عن غيره فقط وهي ما سوى الادراكات
فان القدرة مثلا توجب مباينة محالها عن العاجز لا تمييزه لشيء بخلاف العلم فانه يوجب تمييز المحل له
وتمييزه معا وقولهم لا يحتمل متعلقه ذلك التمييز نقيضه ذلك التمييز يخرج الصفات الادراكية التي توجب
لمحالها تمييزا يحتمل متعلقه نقيضه كالظن والجهل المركب والتقليد فانا اذا قلنا زيد قائم فقد
حصل لنا تمييز متعلق بنسبة القيام الى زيد اعني ايجابها ولذلك التمييز نقيض متعلق بتلك
النسبة بعينها وهو سلب تلك النسبة ففي صورة الظن نسبة القيام الى زيد يحتمل السلب بمعنى
انا لو اخطرنا هذا السلب بالبال لجوزناه في الحال وفي صورة الجهل المركب والتقليد وان لم
يجوز في الحال لكن يمكن ان يلوح امر يوجب ان يسلب القيام عن زيد فلم يبق في الحد من التصديقات
الا التصديق الجازم المطابق الثابت اعني اليقين يتناوله للتصورات باسرها بناء على ما زعم بعضهم
من ان التصورات لا نقايض لها وقد مر ذلك في بحث التقابل واعترض على هذا الحد بانه يوجب ان
لا يكون التصديق اعني النفي والاثبات علما بل ما يوجبهما وان لا يكون التصورات علما بل ما يوجب
التصورات كما هو المنقول عن بعضهم انه تمييز لا يحتمل متعلقه نقيض ذلك التمييز ولا يحد اي
لا يحد العلم لانه بديهي التصور والتحديد انما يكون للكسبي وما ذكر في معرض التعريف له بحسب اللفظ و
الاشياء البديهية قد تعرف بحسب اللفظ كما اشرنا اليه في صدر الكتاب وقيل لا يمكن تحديد العلم
لان غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور لتوقف كل منهما على الاخر واعترض عليه
بان معلومية غير العلم انما يكون بحصول علم جزئي متعلق بذلك الغير لا بمعلومية حقيقة العلم والموقوف
على معلومية الغير هو معلومية حقيقة العلم لا حصول العلم الجزئي فلا دور وينقسم الى الضروري والاكتسابي
اي ينقسم كل من التصور والتصديق الى الضروري والمكتسب والمراد بالكسبي هو الذي يتوقف حصوله على نظر
وكسب وبالضروري ما يقابله اعني ما لا يتوقف حصوله على النظر والكسب ولا بد فيه من الانطباع في المحل
المجرد القابل وحلول المثال المغاير يعني لا بد في العلم من انطباع شبح ومثال من المعلوم في النفس فانا نحكم
على المعدومات بل الممتنعات باحكام وجودية صادقة في نفس الامر وكل ما يحكم عليه باحكام كذلك فلا بد
لما مر من ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له واذ ليس في الاعيان فهو في النفس اما بنفس حقيقته او
مثاله والاول باطل اذ لا حقيقة للمعدوم بل الممتنع حتى يحصل في العقل فتعين الثاني والمحققون
القائلون بالوجود الذهني للاشياء انفسها لا لاشباحها لهم ان يجيبوا عن ذلك بان الموجود في النفس
ماهية المعدوم لا حقيقته ولا مثاله قيل هذا الدليل على تقدير صحته انما يدل على ان العلم بالمعدومات
لا بد فيه من الانطباع لا على ان العلم مطلقا يجب فيه الانطباع كما هو المدعى واجيب بان الوجدان يحكم
بعدم الفرق بين علمنا بموجود وعلمنا بمعدوم فان كان احدهما بانطباع كان الاخر ايضا كذلك فان قيل
علم الله تعالى بالمعدومات والموجودات ليس بالانطباع مع جريان الدليل بعينه فيه واجيب بان العلم
بالاشياء يكون على وجهين احدهما يسمى حصوليا وهو بحصول صور الاشياء في القوى المدركة والاخر

ای د
يعرفه تعريفا
حقيقيا يكون فيه تحصيل
صورة غير حاصلة سواء كان
بالذاتيات او بالعرضيات فان الله
ليبين ههنا ان مطلق التعريف والتحصيل
هنا مستعمل على اصطلاح ائمة الاصول فانه ما يعرف
المعقول ... الفرق بين المعنى وحقيقته ان
الحقيقة يطلق على الماهية التي كانت لها وجود في الخارج

[illegible]

الا ان للمعدومات نحو وجود وانه بطريق الانطباع في
قوة مدركة فلا يكذبه الوجدان الذي تقدم تقريره و لو
سلم فلا يلزم منه المطلق اي ان علمنا بالاشياء
المكاره ... بالانطباع فيه ... وجودها
في الذهن ... لا يكون
... بل انطباع وجودها
... م

لم يقدر لان الشك والوهم لانهما من قبيل التصور فلو في خلا
في الحد وقد ترك هذا ... ذكره في شرح المواقف حيث عبر بها
عن التعريف ...

يسمى حضوريا وهو حصول بحصول الاشياء بانفسها عند العالم كعلمنا بذواتنا والامور القائمة بها اذ ليس فيه ارتسام وانطباع بل هناك حضور المعلوم بحقيقته لا بمثاله عند العالم وهو اقوى من العلم الحصولي ضرورة ان انكشاف الشيء على اخر لاجل حضوره بنفسه عنده اقوى من انكشافه عليه لاجل حضور مثاله عنده فقوله لا بد في العلم من الانطباع معناه ان المعلوم اذا لم يكن بنفسه حاضرا عند العالم لا بد ان يكون مثاله حاصلا عنده ولما زادهم ذلك البرهان عن القول بحصول الاشياء في ذاته تعالى حكم بعضهم بان علمه تعالى بالاشياء انما هو بحضورها انفسها عنده نعم لكن في العلم بالمعدومات ولها خصوصا الممتنعات القول بحضورها انفسها مشكل اذ لا حقائق لها ثابتة حتى يتصور حضورها وقال بعضهم علمه تعالى بالاشياء انما هو بحصول صورها في مجرد اخر وقوله وحلول المثال معناه ادخل مقدر توجيهه ان يقال لو كان العلم بانطباع المعلوم وحلوله المثال في النفس لزم ان يكون النفس لزم ان يكون النفس حارا باردا مستقيما معوجا الى غير ذلك من الصفات المتضادة الممتنعة الحصول للنفس عند تعلقها بها والتالي باطل قطعا وتقرير الجواب ان العلم بانطباع مثال من المعلوم وحلوله في النفس والمثال مغاير للذي المثال مخالف له في كثير من الصفات واتصاف النفس بتلك الصفات انما يلزم ان لو كانت تلك الصفات انفسها حالة فيها لا اشباحها ومثالاتها وقد مر هذا البحث مستوفى في صدر الكتاب ولا يمكن الاتحاد ذهب طايفة الى ان العالم يتحد بالمعلوم عند العلم وطائفة الى ان النفس الناطقة اذا علمت شيئا اتحدت بالعقل الفعال فقوله ولا يمكن الاتحاد اشارة الى بطلان هذين المذهبين اي اتحاد الشيء بالشيء غير ممكن لما بينا ان الاثنين لا يتحدان ويختلف باختلاف المعلوم اتفق القائلون بالعلم القديم على انه واحد يتعلق بمعلومات متعددة واختلفوا في الحادث فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري وكثير من المعتزلة الى ان الواحد منه يمتنع ان يتعلق بمعلومين على التفصيل لانه لو تعلق بمعلومين لجاز تعلقه بثالث ورابع الى ما لا يتناهى اذ ليس مرتبة من العدد اولى من مرتبة اخرى فجاز ان يكون واحد منا بعلم واحد عالما بمعلومات لا تتناهى وانه محال ورد عليه بمنع الاولوية في نفس الامر وان كانت غير معلومة لنا وبانه لم لا يجوز ذلك في حقنا كما جاز في حقه تعالى وان لم يكن واقعا في حقنا واختاره المصنف بناء على ان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة من المعلوم في العالم وصور الاشياء المتغايرة متغايرة وقال القاضي وامام الحرمين يمتنع ان كان المعلومان بحيث يجوز انفكاك العلم باحدهما عن العلم بالاخر والا يلزم جواز انفكاك الشيء عن نفسه ضرورة ان العلم بهذا نفس العلم بذاك والتقدير جواز انفكاكهما واجيب بانه يكفي في جواز الانفكاك كونهما معلومين بعلمين في الجملة وهذا لا ينافي معلوميتهما بعلم واحد في بعض الاحيان وح لا انفكاك فان قيل الامكان للممكن دائم فيجوز الانفكاك دائما وفيه المطلوب قلنا عند تعلق العلم الواحد بهما ح علما وذهب ابو الحسين الباهلي الى ان العلم الواحد الضروري يجوز ان يتعلق بمعلومات متعددة اذ لا مانع ههنا بخلاف العلم الواحد النظري لانه يستلزم اجتماع النظرين ضرورة ان النظر المؤدي الى

واحد
القاضي ابو بكر
وامام الحرمين الى
معلومين يمكن ان يعلم احدهما
مع عدم العلم بالاخر كالسواد و
البياض مثلا لا يجوز ان يتعلق بهما علم واحد
حادث والا لجاز انفكاك الشيء عن نفسه وانه
مح وان كان معلومين لا يجوز انفكاك العلم باحدهما عن
الاخر ... يجوز ان يتعلق بهما ...

جواز الانفكاك بحاله بان يتعلق بهما

وجود الصانع غير النظر المؤدي الى وحدته انه تم ما بالضرورة الوجدانية واجيب بمنع اللزوم لجواز ان
يكون المعلومان بعلم واحد حاصلين بنظر واحد اذ لا امتناع في ان يحصل بنظر واحد امور متعددة
كالنتيجة ونفي المعارض وكون الحاصل علما لا جهلا وجعل الامام الرازي الخلاف مبنيا على الخلاف
في تفسير العلم بانه اضافة فيكون التعلق بهذا عين التعلق بذاك او صفة ذات اضافة فيجوز ان يكون
للواحد تعلقات بامور متعددة كالعلم القديم ومحل الخلاف هو التعلق المتعدد على التفصيل ومن حيث
انه كثير فلا يكون التعلق بالمجموع المشتمل على الاجزاء من هذا القبيل ما لم يلاحظ الاجزاء على التفصيل
فاندفع ما ذكره المصنف في نقد المحصل من انه اذا فسر العلم بالتعلق ايضا يجوز تعدد المعلوم مع وحدة العلم
كما اذا علم مجموع من حيث هو هو فان الاجزاء داخلة فيه ورده بانه ان اراد الجواز الذهني اعني تردد
الذهن فلا نزاع فيه وان اراد الجواز بحسب نفس الامر على ما هو المتنازع فيه فهو ممنوع ثم انه يجوز ان يستلزم
محالا ولا نعلمه كالحال والاستقبال اشارة الى بطلان مذهب جماعة من المعتزلة حيث قالوا ان
العلم بالاستقبال علم بالحال عند حضور الاستقبال فان العلم بان الشيء سيوجد علم بوجوده اذا وجد
وكانهم ذهبوا الى ذلك تفاديا عن لزوم التغير في علمه تعالى فزعموا ان علمه تعالى في الازل بوجود الاشياء
فيما لا يزال عين علمه بها في زمان وجودها واما اهل السنة فقد قالوا ان علمه تعالى صفة واحدة
يتعدد تعلقها بتعدد المعلومات ويتغير بتغيرها فلا تغير في صفته وهو باطل لان المعلومين مختلفان
اذ المعلوم في الاول عدمه في الحال وفي الثاني وجوده في الحال والعلم لا يعقل الا مضافا يعني لا يتحقق
العلم الا ان يكون هناك اضافة فتوهم بعضهم ان العلم نفس تلك الاضافة فورد عليهم الاشكال
في علم الشيء بنفسه اذ لا يتصور هناك اضافة وذهب اخرون الى انه امر حقيقي يستلزم تلك الاضافة
فمن قال من هؤلاء انه صفة ذات اضافة توجه عليه ايضا ذلك الاشكال فقط ومن قال منهم انه صورة
الشيء توجه عليهم الاشكال في علم الشيء بنفسه باجتماع الصورتين المتماثلتين وتأيد بذلك
الاشكال الوارد على الكل والى هذا المعنى اشار بقوله ويقوى الاشكال باجتماع الصورتين
المتماثلتين مع الاتحاد يعني في علم الشيء بنفسه يتحد العالم والمعلوم ويتوجه عليه الاشكال
باجتماع صورتين متماثلتين ويقوى ذلك الاشكال باعتبار لزوم الاضافة اذ عند الاتحاد لا
يتحقق العلم لانتفاء لازمه الذي هو الاضافة والجواب عن الاشكال الاول ان علم الشيء بنفسه
علم حضوري فلا اجتماع وقد يجاب ايضا بان احدى الصورتين موجودة بوجود اصيل والاخرى بوجود ظلي
وبذلك يمتازان فلا استحالة وعن الاشكال الثاني ان التغاير الاعتباري كاف لتحقق النسبة
ولا شك ان كون الشيء بحيث يصح ان يكون عالما يغاير كونه بحيث يصح ان يكون معلوما وهذا القدر
كاف لتحقق الاضافة المذكورة بين الشيء ونفسه سواء جعلت نفس العلم او لازمة له وهو عرض
لتوجه حده فيه اي العلم عرض لصدق تعريف العرض عليه لانه لا شك انا اذا علمنا شيئا يحصل لنا
في تلك الحالة كيفية نفسانية هي العلم بذلك الشيء فيصدق عليها حد العرض سواء كان المعلوم جوهرا

لا يخفى
ان الخبير بان تشق
الشائع ودعوى البداهة
فالشرح علا نقد بان يراد التعلق بالمجموع
من حيث هو مجموع كما هو الظاهر من عبارته
بم يتعين ع ما ذكره الشارح من الدفع والظاهر ان مراده
كلام الامام حيث قال يجوز ان يكون للواحد
تعلقات بامور متعددة م ن

مثل الشارح القديم بعلمه
بعلمه تعالى بذاته
فانه عين
ذاته وبالموجودات فانه
عبارة عن حصول
ماهياتها العينية
الصادرة عنه و
انت خبير بان علمه
تعالى بذاته وكذا علمه
بالموجودات على ما ذكره
علم حضوري والمبحوث
عنه ههنا هو العلم الصوري
الحصولي وفي الحواشي الشريفية
ان المثال الظاهري ليس تعلقا
ولا انفعاليا هو علم واجب سا
بالامور المستقبلة التي ليست فعلا
له وانت خبير بان العلم بالامور
المستقبلة انما يمكن ان يحصل من العلم
بالاسباب فهو ايضا راجع الى العلم
الانفعالي قال المصنف في شرح رسالة
العلم اما العلم الفعلي فللعالم الاول بما عدا
ذاته وسائر العلل بمعلولاتها واما الانفعالي
فللعالم الاول بالنسبة لمعلولاته تعالى
يحصل الا بانفعال للعالم واما بالنسبة بغير الذات لا
انفعالي فللعلم الذوات العاقلة بالغير بالفصل الثاني
فان هذا الاخير ليس من افراد المبحوث عنه ههنا
فينبغي ان يجعل المقسم هذه الاقسام اعم من
الحصولي والحضوري نوع رق
وتحاماه الناس اي توقوه واجتنبوه ح
وتعاماه فلان من كذا اذا تحاماه وانزوى عنه
تقصيل اشكال الكامن واجاع مبنا للاشكال
العام كما تقتضيه قوة الكلام
م ن

٢ الاضافة فلا يتحقق

او عرضًا وهو ما قيل من ان الصورة المعقولة من الجوهر جوهر لا عرض لصدق حد الجوهر عليها وهو انه ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع والصورة المعقولة من الجوهر كالحيوان مثلا وان كانت في موضوع هو الذهن لكن ذلك الحصول في الذهن انما هو بحسب الوجود الذهني لا الخارجي بل هي بحيث اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع والجوهرية والعرضية للشيء انما هما باعتبار وجوده الخارجي فذلك من باب اشتباه العلم بالمعلوم فان المعلوم كالحيوان مثلا حين كونه معلومًا موجود في الذهن واذا وجد في الخارج يكون موجودًا لا في موضوع فيصدق عليه حد الجوهر دون حد العرض واما صورته العقلية اعني العلم به فليست موجودة في الذهن بل في الخارج وفي وجوده الخارجي موجودة في موضوع هو الذهن فلا يصدق حد الجوهر عليها بل انما يصدق عليها حد العرض غاية ما في الباب انها قائمة بالذهن فيكون من الكيفيات النفسانية وتحقيق هذا المقام مبني على الوجود في الذهن والقيام به وقد استوفينا الكلام فيه في مبحث الوجود الذهني فليرجع اليه وهو فعلي وانفعالي وغيرهما لان العلم اما ان يكون سببًا لوجود المعلوم في الخارج كما اذا تصورنا شيئًا ففعلناه ويسمى فعليًا او يكون مسببًا عن وجود المعلوم كما اذا شاهدنا شيئًا فتعقلناه ويسمى انفعاليًا او يكون لا هذا ولا ذاك كما اذا تصورنا الامور المستقلة التي ليست فعلًا لنا وضروري اما قياسية ومكتسبة يعني ان العلم ينقسم الى ما يحتاج حصوله بفكر وهو المكتسب والى ما لا يحتاج في حصوله الى فكر وهو الضروري واقسام الضرورية بديهيات ومشاهدات وفطريات ومجربات وحدسيات ومتواترات واقول وجه الضبط ان القضايا اما ان يكون تصور اطرافها بعد شرائط الادراك من الالتفات وسلامة الالات كافيًا في حكم العقل او لا فالاول البديهيات والثاني اما ان يتوقف على واسطة غير الحس او لا والثاني المشاهدات والاول ان كانت تلك الواسطة فيه لازمة يعني لا يغيب عن العقل عند تصور الاطراف فهي الفطريات وان كانت غير لازمة فاما ان يستعمل فيها الحدس او لا فالاول الحدسيات والثاني ان كان الحكم فيها من شأنه ان يحصل بالاخبار فهي المتواترات والا فهي المجربات اما البديهيات ويسمى اوليات ايضا فهي قضايا يحكم بها العقل بمجرد تصور اطرافها كالحكم بان الواحد نصف الاثنين والجسم الواحد لا يكون في ان واحد في مكانين وقد يتوقف فيه لعدم تصور الطرفين كما في قولنا الممكن محتاج الى المؤثر او لنقصان الغريزة كما في البله والصبيان او لدنس الفطرة بالعقائد المضادة كما في بعض الجهال او لان الله تعالى لا يخلقه على ما هو مذهب الاشاعرة واما المشاهدات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحواس الظاهرة او الباطنة ويسمى حسيات كالحكم بان الشمس نيرة والنار حارة او الباطنة ويسمى وجدانيات ومنها ما نجده بنفوسنا لا بالالات البدنية كشعورنا بذواتنا واحوالنا واما الفطريات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة لا تغيب عنه عند تصور الطرفين وتسمى قضايا قياساتها معها كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين واما المجربات فهي قضايا يحكم بها العقل بانضمام تكرر المشاهدة اليه والقياس الخفي المنتج لليقين بها وهو ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا بد له من سبب وان لم تعرف ماهيته وكلما علم وجود السبب علم وجود المسبب قطعًا وذلك كالحكم بان السقمونيا مسهل للصفراء فان قيل هذا القياس ان حصل بالفكر كانت المجربات نظرية لا ضرورية وان حصل

بالحدس

الاولى ان يمنع ان العرضية انما هي باعتبار الوجود الخارجي بل الصورة الجوهرية جوهر باعتبار الوجود الخارجي باعتبار قيد اذا في تعريف الجوهر وعرض باعتبار وجوده بالفعل في الموضوع اذ لم يعتبر قيد اذا في تعريف العرض في المشهور ٢٩٤

قوله فيصدق عليه حد الجوهر انما يصح مع القطع النظر عن القول كحصول الاشياء بانفسها وهو مذهب التحقيق وان كان المفهوم من ظاهر كلام المصنف هو الاول

قوله قائمة بالذهن كالكيفيات اي القيام بالذهن كالكيفيات النفسانية بالذهن كالشجاعة والسخاوة والملكة ونحو ذلك

قوله وقد يتوقف فيه لعدم التصور فينبغي ان يتصور الممكن وان الوجود والعدم بالنسبة اليه متساويان وان يتصور الموجد ثم يعرف ان هذا الممكن ما هو وجوده وعدمه متساويان وكلما هو وجوده وعدمه متساويان محتاج الى المؤثر ثم يحكم بان الممكن محتاج الى المؤثر

او هو ان عادة الله جارية على خلق الحكم بعد تصور الاطراف وقد يتخلف عنه

كالادراك بالجوع والعطش بالحواس الباطنة وكالادراك بالصداقة والعداوة ونحو ذلك بها

قوله كالحكم بان الاربعة زوج لان الاربعة ينقسم بمتساويين وكلما ينقسم بمتساويين فهو زوج فالاربعة زوج

ولا يخفى ان المشاهدات بالمعنى الخارج من التقسيم المشهور

فنقول هذا ان السقمونيا من حيث وقوع تكرره على نهج واحد يكون مسهلا للصفراء بسبب خفي وكل مسهل بسبب من سبب فالسقمونيا مسهل بسبب

بالحدس كما انه حدسية وان حصل بمجرد تصور الطرفين من غير حد ولا تكرار كانت من جملة قضايا قياساتها
معها قلنا بل حصل بنوع اخر غير ذلك لوجود وهو انه لما تكرر المشاهدة حصل هذا القياس من غير نظر ولا
حد وادى الى اليقين واما الحدسيات فهي قضايا يحكم بها بحدس قوي من النفس يزول معه الشك ويحصل اليقين
كالحكم بان نور القمر مستفاد من نور الشمس لما يرى من اختلاف تشكلات نوره بحسب قربه وبعده من الشمس وذلك انه
دائما جانبه الذي يلي الشمس مضيء فيحدس العقل انه لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك واما المتواترات فهي قضايا يحكم
بها العقل بواسطة كثرة شهادات المخبرين بامر ممكن مستند الى المشاهدة كثرة يمتنع تواطؤهم على الكذب و[illegible]
في الاخبار المتواترة كون المخبر به ممكنا وعقلا لان الممتنع لا يحصل اليقين به وان كثرت الاخبار عنه [illegible]
كونه محسوسا لان المعقولات يكثر فيها الاشتباه فلا يفيد تواتر الاخبار فيها يقينا فان قيل الخبر المسموع
مرة واحدة اذا انضاف اليه قرائن افادت اليقين او قام دليل على صدق قائله داخل في المتواتر على ما ذكر من
وجه الحصر وليس متواترا بلا اشتباه قلنا الخبر الصادق ايضا ان علم صدقه بالنظر فهو خارج عن المقسم وان علم
بالحدس فهو من قبيل الحدسيات وكذا الخبر المحفوف بالقرائن فانه انما يفيد اليقين اما بالاستدلال او بحدس من القرائن
وعلى الاول يخرج من المقسم وعلى الثاني يدخل في الحدسيات واقول واعلم ان الحدس قد يحصل بتكرر المشاهدة
ومقارنة القياس الخفي كما في المجربات والفارق على ما ذكرنا هو استعمال الحدس عنده ومنهم من فرق بان السبب
في المجربات معلوم السببية مجهول الماهية فلذلك كان القياس المقارن لها قياسا واحدا هو انه لو لم يكن لعلة
لم يكن دائما ولا اكثريا وان السبب في الحدسيات معلوم السببية والماهية معا فلذلك كان القياس المقارن لها
اقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهياتها وقيل الفرق ان التجربة يتوقف على فعل يفعله الانسان حتى
يحصل المطلوب بسببه فان الانسان ما لم يجرب الدواء بتناوله واعطائه مرة بعد اخرى لا يحكم عليه بانه مسهل
او مسهل بخلاف الحدس فانه لا يتوقف على ذلك ومنهم من جعل الاقسام سبعة فزاد ما يكون الواسطة فيها هي
الحس فقط ان كان هذا الحس هو الوهم فهي الوهميات وان كان حسا اخر فهي المشاهدات والامام حصرها
في قسمين البديهيات والمشاهدات واعتذر له بوجهين احدهما ان البديهيات يشمل الفطريات
نظرا الى الوسط لما كان لازما لتصور الطرفين فكان العقل لم يفتقر الا الى تصورهما وان الحسيات تشمل
المجربات والمتواترات نظرا الى استناد الحكم العقلي فيها الى الحس لكن مع التكرر وكذا الحدسيات وثانيهما
ان كون المجربات والمتواترات والحدسيات من قبيل الضروريات موضع بحث على ما فصله الامام في الملخص لا
شتمال الكل منها على ملاحظة قياس خفي وكذا القضايا التي قياساتها معها ونازع بعضهم في كون المجربات
والحدسيات من قبيل اليقينيات فضلا عن كونها ضرورية حتى جعل كثير من العلماء الحدسيات من قبيل الظنيات
وواجب وممكن اي العلم ينقسم الى ممتنع الانفكاك عن العالم كعلمه بذاته والى ما يقابله ككسبي العلم وهو
تابع بمعنى اصالة موازنة في التطابق فهذا الذي اشار اليه بحث بين المعتزلة والاشاعرة وذلك ان الاشاعرة
لما استدلوا على كون افعال العباد اضطرارية بان الله تعالى عالم في الازل بصدورها عنهم فيستحيل انفكاكهم
عنها لامتناع خلاف ما علمه تعالى فكانت لازمة لهم فلا تكون اختيارية واجاب المعتزلة بان العلم تابع للمعلوم

فتعقل
في المثال المذكور
[illegible] بكلا النورين
٢٨٥ حيث [illegible] العلم
الذي هو نور الشمس [illegible]
نور القمر [illegible]
[illegible] مستفاد من الشمس [illegible]
من اختلاف تشكلاته [illegible]

١ العقل

لم يكن صانع العالم [illegible]
[illegible]
افعال الحكمة
[illegible]
[illegible]

[illegible] العلم
قد يكون [illegible]
[illegible]
واجبا بذاته [illegible]
[illegible]
[illegible] المعتزلة القائلين بكون
[illegible]
[illegible]
[illegible] الواجب
والممكن [illegible] الواجب [illegible]
[illegible] الواجب [illegible] الله تعالى
[illegible]
[illegible]
[illegible]

فلا يكون علة له قال الاشاعرة كيف يجوز ان يكون علمه الازلي تابعاً لما هو متأخر عنه فانه يستلزم تأثر السابق عن اللاحق فاجابوا عنه بان الاتباع بالمعنى الذي بيّناه لا يستلزم التأخر في الزمان بل معنى ان في التطابق بين ذلك كل واحد من العلم والمعلوم موازن للآخر لانهما متطابقان فكان كل واحد منهما موازن بالآخر فقوازنا اي توافقا في الوزن والاصل في هذا التطابق هو المعلوم لان العلم حكاية عن المعلوم ومثاله ونسبته اليه كنسبة صورة الفرس المنقوشة على الجدار الى ذات الفرس فكما يصح ان يقال انما كانت الصورة هكذا لان ذات الفرس هكذا ولا يصح ان يقال انما كان ذات الفرس هكذا لان الصورة هكذا كذلك يصح ان يقال انما علمت زيداً شريراً لانه كان في نفسه شريراً ولا يصح ان يقال كان زيد في نفسه شريراً لاني علمته شريراً فالله سبحانه انما علمهم في الازل كذلك لانهم كانوا فيما لا يزال كذلك لا ان الامر بالعكس حتى يتم دليل الاشاعرة فان قيل حاصل هذا الكلام ان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له وح يلزم ان لا يكون علمه فعلياً ام

اقول التابعية بالمعنى الذي ذكره انما يجري في العلوم التصديقية التي لابد لها من واقع يطابقه فان المطابقة والاصالة فيها بالمعنى الذي ذكرنا انما يتصور بينها وبين الواقع الذي هو معلومها والعلم الفعلي انما يكون تصوراً ولا بد فيه من الاستعداد اما الضروري فبالحواس واما الكسبي فبالاول يريد ان علوم الانسان كلها يفيض عليه من المبدأ الفياض فهو قابل لها لا فاعل لا ان فيضانها عليه يتوقف على استعدادات مخصوصة اما الضروريات فاستعداداتها باستعمال الحواس الظاهرة والباطنة فانه اذا احس بجزئيات نوع ما وارتسمت في ذهنه صورها المشتملة على الماهية النوعية وتشخصاتها وتوجه بالقوة المسماة بالمفكرة الى مقايسة بعضها الى البعض استعد لان يفيض على نفسه الناطقة صورة تلك الماهية النوعية مجردة عن المشخصات واذا احس بجزئيات انواع متعددة وقاس بينها استعد لفيضان صور المشتركات فيها بينها والمميزة لها واذا حصل فيه التصورات الكلية ولاحظ النسبة بينها وحكم بها بلا فكر فقد حصل له التصديقات والتصورات الضرورية واما النظريات فاستعدادتها بهذه الضروريات فانه اذا تصرف في الضروريات على قانون الاكتساب استعد لفيضان الكسبيات المتوقفة عليها بلا واسطة واذا تصرف في هذه الكسبيات على ذلك القانون استعد لفيضان كسبيات اخر وهكذا وباصطلاح يفارق الادراك مفارقة الجنس وباصطلاح آخر مفارقة النوعين

الادراك يطلق على معنيين باصطلاحين الاول هو الصورة الحاصلة من الشيء عند المدرك سواء كان مجرداً او مادياً جزئياً او كلياً جوهراً او عرضاً حاضراً او غائباً حاصلاً في ذات المدرك او في آلته الادراك بهذا المعنى يتناول اقساماً اربعة الاحساس الذي هو ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك مكفوفة بهيئات مخصوصة من الاين والكم والكيف وغيرها والتخيل الذي هو ادراك ذلك الشيء مع تلك الهيئة ولكن في حالة غيبته بعد حضوره والتوهم الذي هو ادراك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات والتعقل الذي هو ادراك المجرد عنها سواء كان كلياً او جزئياً وهذا القسم هو المسمى بالعلم فيكون اخص مطلقاً من الادراك بهذا المعنى فالادراك بهذا المعنى يفارق العلم مفارقة الجنس للنوع الثاني هو الاحساس فقط فهو بهذا المعنى يفارق العلم مفارقة النوعين المندرجين تحت جنس واحد لاندراجهما تحت الادراك بالمعنى الاول فالادراك

فغارة

اقول
لو تم ما ذكره لزم
ان لا يكون افعاله تعالى
ايضاً اختيارية بل لا يكون فعله
اختيارياً اصلاً اذ العلم الازلي يتقدم ذلك
الفعل الحادث فلكونه اختيارياً فاستنع المطابقة الحسن
ليس المراد بالدور ههنا المعنى المصطلح بل المراد انه
كيف يتأخر العلم عما هو مؤخر عنه فيلزم
تقدم الشيء على نفسه زماناً او
تأخره عن نفسه زماناً
وهذا هو
الدور الزماني
وغير المصطلح
المتعارف فتدبر

اقول هذا كلام
على مقدمة لم يدعها
المستدل اذ المستدل
قال ان علم الله تعالى
يصدر افعال العبد عنه
مستلزم لوجوب الصدور
والا يلزم فلا ... علمه تعالى
لكن الا دل واقع قطعاً فلذا
الشارح تكلف اثبات الملازمة
بين علمه تعالى ووجوب صدور
الافعال سواء كان علمه تعالى او
معلولاً او لا يكون شيئاً منهما فتدبر

محصل الجواب ان علمه تعالى ليس فعلياً
اذ الفعلي انما هو التصورات لا الانفعالي
انما هو التصديقات ولما لم يكن علمه من
التصورات فلا يكون علمه فعلياً ولا محذور
فيه ولما انحصر علمه في التصديقات فيتصور
ح ان يكون علمه تعالى انفعالياً بالمعنى المذكور
وفيه تأمل اما اولاً ففي حصر علمه تعالى في التصديقات
واما ثانياً ففي عدم جريان الانفعالي في التصورات
واما ثالثاً ففي كون علمه تعالى وهو حضوري وعين
ذاته تعالى جايزة وفيه ان يكون تصوراً او تصديقاً او
انما يتصور التصور والتصديق في العلم الارتسامي الزائد
على الذات فتأمل حيث اجم فيه انه قد تقرر ان
التصورات لها مطابقة لذي الصورة ولا يجري
فيها عدم المطابقة ولا شك ان الاصل
في مطابقتها انما هو ذو الصورة
بالمعنى الذي

[illegible]

الاحساس كما ذكره الشارح والعلم قد يكون ايضاً بمعنى
الادراك الكلي فح يمكن ان يكون معنى كلام المحشي كما
يدل عليه عبارته ظاهراً ان العلم بالمعنى الاول
يفارق الادراك مفارقة الجنس
النوع وقد يفارقه مفارقة
النوعين كما اذا اريد
بالعلم الادراك
الكلي فتدبر

في عبارة المتن فاعل المفارق والتقدير يفارقه الادراك وتعلقه عقلا بالعلة يستلزم تعلقه
كذلك بالمعلول تعلق العلم بالعلة انما بمهيتها من حيث هي لا باعتبار وهو لا يستلزم تعلق العلم
بالمع اصلا اللهم الا ان يكون المع لازما بينا لمهية العلة بمعنى انه يلزم من تصور مهية العلة تصور
مهية المع وذكر في الملخص انا متى عقلنا العلة بكنهها فقد حصل في الذهن مهية موجبة لمهية المع
ومتى كان كذلك كان العلم بالمع حاصلا والمقدمتان ظاهرتان بناء على ان التعقل يستدعي حصول
مهية مساوية للمعقول في العاقل اقول فيه نظر لان تصور العلة انما يوجب تصور المع اذا كانت العلة
بوجودها الذهني علة لوجود المع في الذهن وح يكون المع لازما بينا للعلة وقد استثنيناه قوله
متى عقلنا العلة بكنهها فقد حصل في الذهن مهية موجبة لمهية المع قلنا قد حصل في الذهن
مهية اذا تحققت في الخارج تحقق المعلول في الخارج فمعنى كون مهية العلة موجبة لمهية المعلول
ان العلة بوجودها الخارجي يستلزم وجود المع في الخارج لا انها بوجودها الذهني يستلزم وجود المع
في الذهن وهذا هو المط واما بمهيتها من حيث انها مستلزمة للمعلول او علة له فهذا علم ناقص بالعلة
يستلزم تعلق العلم بالمعلول لكن لا مط بل من حيث هو لازم للعلة او معلول لها ان الملزومية و
واللازمية والعلية والمعلولية من المتضايفات التي لا يتصور ولا يصدق بثبوتها الا معا وهو علم ناقص
بالمع واما بمهيتها ولوازمها وعوارضها وملزوماتها ومعروضاتها وملاحظة نفسها وملاحظة بالقياس
الى غيرها وهذا علم تام بالعلة يستلزم تعلق العلم بالمع كذلك اي على الوجه التام ولا يخفى ان العلم
التام بالمع لا يستلزم العلم التام بالعلة كما هو المش وقد يقال ان العلم بالمع من جميع وجوه المذكورة يستلزم
العلم بالعلة كذلك لان العلة وملزوماتها من ملزومات المع فان قيل معروضات العلة ليست ملزومات المع
~~قلنا كذلك عوارض المعقول ليست من لوازم العلة على ان هذه القاعدة القائلة بان العلم بالعلة يستلزم~~
العلم بالمع قلنا كذلك عوارض المع ليست من لوازم العلة على ان هذه القاعدة القائلة بان العلم بالعلة يستلزم
بالمع مستعملة عندهم في موارد متعددة كاثبات علمه تعالى بالموجودات لكونه عالما بذاته واثبات علم كل
من المجردات بمعلولها كذلك الى غير ذلك من المواضع التي يستدل فيها بالعلم بالعلة على العلم بالمعلول فان
لم يمنع كون المبدا الاول تع عالما بذاته تع من جميع الوجوه فقد يمنع ذلك في غيره فلا يتم مقصودهم فيه
فالصواب ان يق العلم بوجود العلة التامة يستلزم العلم بوجود المعلول المعين لا يستلزم الا العلم بوجود
علة ما والسبب في ذلك ان العلة التامة تكون بخصوصها مقتضية لمعلول مخصوص والمع الخاص يستدعي
لامكانه علة ما فان العلية مستندة الى خصوصية الذات التي لا يتصور اقتضاؤها الا لشيء مخصوص والمعلولية
مستندة الى امكان ذات مخصوص ولا شك ان الامكان لا يستدعي علة مخصوصة وقيل فالعلم بالعلة يستلزم العلم
بمهية المع وانيته والعلم بالمع يستلزم العلم بانية العلة دون مهيتها ومن ثم حكم بان الاستدلال بالعلة
يستلزم علما تاما والاستدلال بالمع يوجب علما ناقصا اقول وفيه نظر لان المذكور انفا فان اقتضاء العلة
لمعلولها انما هو بحسب التحقق الخارجي وذلك لا يفيد استلزام العلم بالعلة للعلم بالمع انما المفيد له

هو

هو الاقتضاء بحسب التحقق الذهني اذا علم ان ا مثلا علة تامة لب وعلم مع ذلك ان ا موجود علم ان ب
ايضا موجود لما علم ان خصوصية ا مقتضية لخصوصية ذات ب دون العكس فانه اذا علم ان ب موجود لا يعلم
ان ا موجود لامكان ان يوجد علة اخرى غيره اما العلم بوجود العلة المعينة يستلزم العلم بوجود المعلول المعين
دون العكس واما العلم بمبهم فلا سبيل الى استفادته من العلم بمبهم العلة الا ان يكون المبهم لازما بينا
للعلة كما ذكرنا ومراتبه ثلاث مرتبة العلم تلك الاولى كونها بالقوة المحضة وهو عدم العلم عما من شانه
العلم وهذه القوة قد تكون قريبة من الفعل كما في العقل بالفعل وقد تكون بعيدة منه كما في العقل الهيولاني
وقد تكون متوسطة كما في العقل بالملكة وانما حصل الاستعداد للشئ كانه منه فلا يخفى انه عد القرب
من تلك المراتب والثانية العلم الاجمالي وهو حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل
وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل الثالثة العلم التفصيلي وهو ان يعلم الاشياء متمايزة في
العقل منفصلة بعضها عن بعض ملحوظا كل واحد منها قصدا فالعلم الاجمالي كمن علم مسئلة ثم غفل
عنها فانه يحضر الجواب في ذهنه ولا يشترك بالقوة المحضة فان عنده حالة بسيطة هي مبدأ تفاصيل تلك
المسئلة فلم يكن عالما بالقوة من كل وجه بل هي بالفعل من وجه وبالقوة من وجه اخر فانه علم بالفعل نظرا
الى الجملة من حيث جملة وعلم بالقوة نظرا الى التفاصيل التي في ضمنها قال الامام ان هذه المرتبة
المسماة بالعلم الاجمالي باطلة لوجهين الاول ان تلك التفاصيل ان كانت معلومة وجب تميز كل واحد منها
عن غيره فيكون تفصيليا حاصلا وان لم تكن معلومة لم يكن العلم بها حاصلا ام نعم ربما كان حالة من
احوالها معلومة تفصيلا فما هو معلوم مفصل وما ليس بمفصل ليس بمعلوم والجواب ان صور تلك التفاصيل
حاصلة في الذهن مجتمعة معا لكن العقل لم يحدث نظره الى كل واحد على حدة ولم يلتفت قصدا الا الى
الجملة فاذا شرع في المسئلة وقررها شيئا فشيئا وحدث النظر الى كل واحد من المعلومات التي في تلك المسئلة
حصلت في العلم نهاية مرتبة اخرى مفصلة متميزة بالبديهة هذا لا ولى التي هي علم بتلك التفاصيل ايضا
وملاحظة لها اجمالا ونظيرها بين المرتبتين من الاحساسات ان ترى جماعة دفعة ثم تحدق النظر اليها
فانا نجد في الابتداء حالة اجمالية وبعدها التحديق حالة اخرى تفصيلية ولا شك انا صرنا في الثانية عالما
ما في الحالتين معا فالحالة الاولى شبيهة بالعلم الاجمالي والثانية بالعلم التفصيلي والثاني انه يمتنع
حصول صورة واحدة مطابقة لامور مختلفة لان الصورة الواحدة لو طابقت امورا مختلفة لكانت متساوية
في الماهية لتلك الامور المختلفة فيكون لتلك الصور حقايق مختلفة فلا يكون صورة واحدة بل يجب ان يكون
لكل واحد من الامور المتكثرة صورة على حدة ولا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك فيجب ان يكون للمعلومات
المتكثرة صور متعددة بحسبها فينكشف كل معلوم منها بصورة ويمتاز عما عداه نعم انه قد يحصل الصور المتعددة
لامور متكثرة كاجزاء المركب تارة دفعة كما اذا تصور حقيقة المركب من حيث هو وتارة مرتبة في الزمان
كما اذا تصور جزءا جزءا واحدا بعد واحد فان اريد بما ذكروه من العلم الاجمالي والتفصيلي ذلك الذي ذكرنا
من حصول الصور تارة دفعة واخرى مرتبة فلا نزاع فيه الا ان الاجمالي بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة بين القوة

وهو ان كان النظر بابت حصلت ثم غفلت عنها مع انها حاضرة عنده واراد التوجه اليها علا الاجمال لحصلت بالفعل
اي بعد ان سئل وقبل جواب ولا حاجة الى غيب السؤال في البسيط العلم بمجموع الجواب
واثبات بعض العلم الاجمالي قال فان المعلوم متميز والاجمال غير متميز فهو غير معلوم والكبرى عندنا لا اذ اللهم الا بغير بالتميز التفصيلي من كل وجه فحينئذ يتطرق الكذب الى الصغرى
القريب البعيد او المتوسط المجامع لعدم العلم عما شانه العلم تجوزا ونظرا الى ان استعداده

المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل لان حاصله راجع الى ان
العلوم قد يجتمع في زمان واحد وقد لا يجتمع بل يتعاقب وبذلك لا يختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم
فكلتا الحالتين علم تفصيلي بحسب الحقيقة والخلاف في التسمية باعتبار الاجتماع العارض للعلوم
لا باعتبار اختلافها مقيسة الى المعلومات واما ما قالوه من انه عقيب لسؤال عالم بالجواب اجمالا لا تفصيلا
لترتب عليه التمييز فمردود بان لذلك الجواب حقيقة ومهية وله لازم وهو انه شيء يصلح جوابا لذلك السؤال
والمعلوم عقيب السؤال هو ذلك اللازم وهو معلوم بالتفصيل واما الحقيقة فهي مجهولة في تلك الحالة
ونظير ذلك انا اذا عرفنا النفس من حيث انها شيء يحرك البدن فان لازمها اعني كونها محركة معلوم تفصيلا
وحقيقتها مجهولة الى ان نعرف بطريق آخر فبطل ما قالوه وظهر ايضا ان العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات
كثيرة والجواب انا اذا علمنا المركب بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تعدد
الاجزاء والعقل متوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه فانها مع حصول صورها في العقل كالمعزول
عنه الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وفصلها صارت مخطرة بالبال ملحوظة قصدا منكشفة
بعضها من بعض انكشافا تاما لم يكن ذلك الانكشاف حاصلا في الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء في
الحالتين معا فظهر انه قد يتفاوت حال العلم بالقياس الى المعلوم وانه اذا كان المركب معلوما بحقيقته
قصدا كانت اجزاؤه معلومة بلا قصد ولا اخطار واذا فصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى واكمل
من الوجه الاول فللعلم بالقياس الى المعلوم مرتبتان احدهما اجمالي والاخرى تفصيلي كما ذكرنا وقوله المعلوم
عقيب السؤال عارض من عوارض الجواب قلنا الكلام فيما اذا كان المركب حاصلا في الذهن بحقيقته
لا باعتبار عارض من عوارضه فان ذلك ليس علما باجزائه لا تفصيلا ولا اجمالا واما قوله العلم الواحد
لا يكون علما بمعلومات كثيرة فجوابه انا اذا قلنا كل شيء فهو ممكن بالامكان العام فلا شك انا حكمنا
على جميع افراد الشيء فلا بد ان تكون معلومة ولا علم لها في هذه الحالة الا باعتبار مفهوم الشيء الشامل
لها باسرها فان العقل جعل هذا المفهوم آلة لملاحظة تلك الافراد حتى امكنه الحكم عليها وتلخيصه ان المفهوم
الكلي قد يلاحظ في نفسه وبهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه لا على افراده وقد يجعل آلة ومرآة لملاحظة
افراده فيصح ان يحكم على تلك الافراد ايضا وذو السبب انما يعلم به كليا اشارة الى مقدمتين مشهورتين
فيما بينهم الاولى ان العلم بذي السبب لا يحصل الا من العلم بسببه الثانية ان ما يعلم بسببه يعلم كليا وا
استدلوا على الاولى بان ذا السبب ممكن وكل ممكن اذا نظر اليه من حيث هو ومع قطع النظر عن سببه من مخرجه
يجوز ان احد طرفيه على الآخر واذا التفت الى وجود سببه حكم بوجوده حكما قطعيا واعترض عليه بانه
لم لا يجوز ان يعلم وجوده باحساس او الهام او كشف او حدس او اخبار ممن علم صدقه ببرهان مع عدم العلم بالسبب
فان العلم بوجوده غاية ما يقتضي العلم بوجوده ولكنه لا ينافيه ايضا وايضا بذلك يثاب المحسوس مجربا بوجوده
مع الجهل بسببه واذا جاز ذلك فيه فلم لا يجوز في المعلومات وايضا البرهان الاني استدلال بالمعلول الا بالعلة
واجيب بان المراد ان ذا السبب لا يعلم علما يقينيا متعلقا بذاته المخصوصة المعينة الا بالسبب فحاصله ان

الممكن

قال
صاحب الشوارق
ان يعني ان العلم
بذي السبب بعينه اذا لم
يكن حاصلا من غير نظر كان
كسبا حاصلا بالنظر لا يحصل الا من العلم بسببه
لان الممكن اذا نظر اليه من حيث هو مع قطع
النظر عن سببه امتنع الجزم بترجيح احد طرفيه على الآخر
واذا علم وجود سببه حكم بوجوده قطعا وانما قلنا اذا لم يكن حاصلا
[illegible]
وشهود ذي شيء واحد بعينه بلا اختلاف جهتين وبها
العلة الموجودة
مخلوق ومشهود بهم فكذا
شهود ذوات الكل لا يتصور الا
بعين وجودها اذ العين واحدة بلا مغايرة
[illegible] المعلول ان واحد بلا تعدد وكليا ان وجود الاشياء
امر عليه من توابع وجود الحق فكذا معقوليتها
ومشهوديتها امر عليه من توابع
معقوليته الحق ومشهوديته
فقد ان العلم
[illegible]
وصف علوليته ونقص امكانه علة لكل جزء الى علة من العلة
فليكون البرهان اللاني برهانا مفيدا لليقين لا ايرادا
ولكن السبب وجوده علة تامة على الاطلاق لهذا
المعلول ولكونه دليلا مفيدا للظن
لا ايرادا عليه
علامات [illegible]
واثر من
اشارة الى كلام [illegible]
م. بمجرد امكانه لا يقتضي عدم العلم

الممكن اذا لم يكن الحكم بالخلط فيه ضروريا لا يعلم بخصوصه الا من الاستدلال بالسبب فخرج بالقيد
الاول اعني نفي الضرورة المحسوس وما علم بالالهام او الكشف وخرج بالقيد الثاني اعني بعينه البرهان الاني
فانه لا يفيد العلم بالعلة معينة كما عرفت وعلى الثانية ما بين من علم ان الالف مثلا موجب للباء
واستدل بالالف على الباء فقد حصل له عند هذا الاستدلال العلم بالباء وهو كلي لان نفس
تصوره معنا لا يمنع من الشركة والعلم بصدوره عن الالف وهو ايضا كلي لان صدوره عن شيء لا يمنع
نفس تصوره عن وقوع الشركة والكلي المقيد بالكلي كلي ايضا واعترض عليه بان هذا انما اذا صح
اذا استدل بالالف على الباء اما اذا استدل بهذا الالف على هذا الباء كان المسبب معلوما جزئيا
حقيقيا قال الامام والصحيح جواز هذا الاستدلال لان الاشخاص من حيث انها اشخاص معلولة
لاشخاص اخر والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وكانه اشار بقوله والصحيح الى ما اشتهر فيما بينهم من
انه لا برهان على الشخص من حيث هو شخص كما انه لا حد له من حيث هو كذلك علم ان اصحاب الشرائع
والملل اتفقوا على ان مناط التكاليف الشرعية هو العقل حتى لا يتوجه على فاقديه من الصبيان
والمجانين والبهائم واختلفوا في تفسيره فقال بعضهم هو العلم ببعض الضروريات المسمى بالعقل
بالملكة وهو قريب مما قيل من انه العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات في مجاري العادات
والقائلون بان المحسن والمقبح ذاتيان للعقل فسروه بما يعرف به حسن المستحسنات وقبح المستقبحات
وقال جماعة واختاره المصنف العقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الالات والغريزة
هي الطبيعة التي جبل عليها الانسان والالات هي الحواس الظاهرة والباطنة وانما اعتبر قيد
سلامة الالات لان العلم لا يلزم العقل عند سلامتها الا ترى ان النائم عاقل ولا علم له
لتعطل حسه وقد يطلق العقل على غيره اي غير ما هو مناط التكاليف بالاشتراك فانه يطلق
على الجوهر المجرد المقابل للنفس ويطلق على النفس باعتبار مراتبها في استكمالها علما وعملا
ويطلق على نفس تلك المراتب وعلى قواها في تلك المراتب ايضا بيان ذلك ان للنفس باعتبار تاثرها
عما فوقها من المبادي واستفاضتها عنها ما يكمل جوهرها من التعقلات قوة تسمى عقلا نظريا له
مراتب ولها باعتبار تاثيرها في البدن لتكميل النفس من جهة ان البدن آلتها في تحصيل العلم
والعمل قوة اخرى تسمى عقلا عمليا له ايضا مراتب اربع اما مراتب النظري فهي اما كمال واما
استعداد نحو الكمال قريب او متوسط او بعيد فالبعيد وهو محض قابلية النفس للادراكات
يسمى عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة
لقبولها وتسمى النفس وقوة النفس في هذه المرتبة ايضا هذا الاسم وكذا الحال في سائر المراتب
فانه تطلق الاسماء على المراتب انفسها وعلى النفس الناطقة في تلك المراتب وعلى قواها فيها
وانما قيدنا الهيولى بالاولى لان الهيولى الثانية كالجسم المطلق للبسائط وكالعناصر للمواليد
ليست خالية عن الصور كلها بل الصور ماخوذة فيها بخلاف الهيولى الاولى فانها في حد نفسها

خالية

خالية عنها اذ ليس شيء منها ماخوذا فيها وان لم يجز انفكاكها عن الصور كلها والمتوسط
وهو استعدادها لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات يسمى عقلا بالملكة والمراد
بالملكة ما يقابل الحال لان استعداد الانتقال الى المعقولات راسخ في هذه المرتبة او ما يقابل
العدم كانه قد حصل للنفس فيها وجود الانتقال اليها بناء على قربه كما يسمى العقل بالفعل عقلا
بالفعل مع كونه بالقوة لان قوته قريبة من الفعل جدا والقريب وهو الاقتدار على استحضار
النظريات متى شاء من غير افتقار الى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة تحضر بمجرد الالتفات
بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكتب له ان يكتب متى شاء يسمى عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل واما
الكامل وهو ان يحصل النظريات مشاهدة فيسمى عقلا مستفادا اي من خارج هو العقل الفعال الذي
يخرج نفوسنا من القوة الى الفعل فيما له من الكمالات واعلم ان العقل الهيولاني والعقل بالملكة استعدادان
لاستحصال الكمال ابتداء والعقل بالفعل استعداد الاسترجاع واستزاده فهو متاخر في الحدوث عن العقل المستفاد
لان المدرك ما لم يشاهد مرات كثيرة لا تصير ملكة ومتقدم عليه في البقاء لان المشاهدة تزول بسرعة ويبقى ملكة
الاستحضار مستمرة فيتوصل بها الى المشاهدة فمنهم من نظر الى التاخر في الحدوث فجعله مرتبة رابعة ومنهم
من نظر الى التقدم في البقاء فجعله مرتبة ثالثة وايضا العقل المستفاد يتصور بالقياس الى كل مدرك وقد يعتبر
بالقياس الى جميع المدركات معا وهو ان يصير جميعها حاضرا مشاهدا بحيث لا يغيب عنها امر وهو بهذا
المعنى انما يكون في دار القرار ومنهم من جوزه في دار الدنيا لنفوس قدسية لا يشغلها شان عن شان فكانهم وهم
في جلابيب من ابدانهم قد نضوها وانخرطوا في سلك المجردات التي يشاهدون معقولاتها دائما واما
مراتب العملي فاولها تهذيب الظاهر باستعمال الشرايع النبوية والنواميس الالهية وثانيها تهذيب
الباطن من الملكات الردية ونفض اثار شواغله عن عالم الغيب وثالثها ما يحصل بعد الاتصال بعالم الغيب
وهو تحلي النفس بالصور القدسية ورابعها ما يتجلى له عقيب اكتساب ملكة الاتصال والانفصال عن نفسه
بالكلية وهو ملاحظة جلال الله تعالى وجماله وقصر النظر على كماله حتى يرى كل قدرة مضمحلة في جنب قدرته
الكاملة وكل علم مستغرقا في علمه الشامل بل كل وجود وكمال انما هو فائض من جنابه والاعتقاد لا حد له وقسيمه
فيتعاكسان في العموم والخصوص الاعتقاد يطلق على التصديق مطلقا اعم من ان يكون جازما او غير جازم مطابقا
او غير مطابق ثابتا او غير ثابت وهذا معنا اولا مشهور ويطلق لاحد قسمي العلم اعني اليقين الذي قد يبين
ان العلم ينقسم اليه والى التصور فيتعاكس العلم والاعتقاد في العموم والخصوص بحسب الاصطلاحين لان
الاعتقاد بالمعنى الثاني اخص من العلم وذلك ظاهر وبالمعنى الاول اعم من العلم اذ يصدق على الظن والجهل
المركب والتقليد بخلاف العلم وفي هذا الكلام تحكم لان المتبادر منه ان يكون نسبة الاعتقاد بحسب
الاصطلاحين في العموم والخصوص الى العلم بمعنى واحد وليس كذلك لان الاعتقاد بالمعنى الاول انما يكون اعم
من العلم اذا اريد بالعلم اليقين وبالمعنى الثاني انما يكون اخص منه اذا اريد ما هو منقسم الى التصور
واليقين اللهم الا ان يكتفى بالعموم من وجه ويقع فيه التصادق بخلاف العلم اي الاعتقاد بالمعنى الاول

قوله فجعله مرتبة رابعة فان قلت لا بد ان يعتبر في بعضها عقلا بالملكة وفي بعضها عقلا مستفادا باعتبار المعقولات

جمع ناموس يطلق على خبر شيء وعلى الحكم والمراد هنا الثاني

الناموس وارد وارد صاحب سر الملك جمع ه الناموس الاكبر جبرئيل صح

الناموس السنة والطريقة والشريعة يسمى الملك النازل بالوحي والناموس وليس المراد من الناموس ما يطلق العامة من الحيلة والكياسة حاشية حكمة العين

الاول يقع فيها التضاد يعني قد يكون اعتقاد ضد الاعتقاد وذلك بان يتعلق احدهما بايجاب نسبة ويتعلق الاخر بسلب تلك النسبة بعينها فان هذين الاعتقادين امران وجوديان يمتنع اجتماعهما في محل واحد هو المعتقد وان جاز تواردهما عليه متعاقبين بخلاف العلم والاعتقاد بالمعنى الثاني فان الادراكين المتعلقين بالسلب والايجاب اذا لم يطابق الواقع لا يكون علما ولا اعتقادا بالمعنى الثاني والمطابق للواقع لا يكون الا احدهما فلا يتصور علمان تعلق احدهما بايجاب نسبة والاخر بسلب تلك النسبة والاعتقاد ان كان بالمعنى الثاني فلا يجري فيهما التضاد والسهو عدم ملكة العلم في فرق بينه وبين النسيان للنفس الناطقة بالقياس الى مدركاتها احوال ثلث الادراك وهو حصول الصورة عندها والذهول المسمى بالسهو وهو زوال الصورة عنها بحيث تتمكن من ملاحظتها من غير تجشم ادراك جديد لكونها محفوظة في خزانتها والنسيان وهو زوال الصورة عنها بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بتجشم ادراك جديد لزوالها عن خزانتها ايضا فالسهو هو كانه متوسط بين الادراك والنسيان ففيهما زوال الصورة من وجه وبقاؤها من وجه فان قيل النسيان قد يكون في المعقولات ولا يتصور زوالها عن خزانتها اعني الجوهر المجرد واجيب بان النسيان فيها انما يكون بزوال الهيئة التي بها تتمكن النفس من الاتصال بذلك المجرد وح لا يبقى المجرد خزانة لمعقولات النفس فهذا زوال الصورة عن الخزانة بزوالها الخزانة من حيث انها خزانة وقد ظهر بما ذكرنا ان تعريف السهو بعدم ملكة العلم سهو والشك تردد الذهن بين الطرفين اي بين طرفي الايجاب والسلب من غير ترجيح احدهما على الاخر وقد يصح تعلق كل من الاعتقاد والعلم بنفسه وبالاخر فيتغاير الاعتبار لا التصور الاعتقاد والعلم يصح تعلق كل منهما بجميع الاشياء فيصح تعلق كل منهما بنفسه وبالاخر فح لا يكون بين العلم والمعلوم تغاير الا بالاعتبار اذ لا حاجة ح الى صورة اخرى حاصلة من المعلوم في العالم كما هو عند علم النفس بذاتها وبصفاتها القائمة بذاتها اقول ذلك ظاهر في تعلق العلم التصوري بالعلم تصورا او تصديقا وكذا في تعلقه بالاعتقاد فانه اذا حصل لنا تصور او تصديق واردنا ان نتصور ذلك التصور او التصديق يكفي لنا في ذلك حصول هذا التصور او التصديق عندنا ولا حاجة لنا الى حصول صورة ذهنية اخرى منتزعة منهما كما في علم النفس بصفاتها القائمة بذاتها وذلك يسمى علما حضوريا اما اذا تعلق الاعتقاد او العلم التصديقي بالعلم او الاعتقاد كان يحكم على تصور الانسان مثلا او على التصديق بحال من احواله فانه كذا كان العلم بالمحكوم عليه من قبيل تعلق التصور بالتصور او التصديق غير محتاج الى صورة اخرى منتزعة منه وكان العلم متحدا مع المعلوم بالذات مغايرا له بالاعتبار لكن ربما في اجزاء التصديق كتصور المحكوم به وتصور النسبة والحكم لا يكون الا بحصول صور من تلك المدركات عند المدرك ويكون العلم ح مغايرا للمعلوم بالذات والجهل بمعنيين يقابلهما وباخرهما يتم لاحدهما الجهل يطلق على معنيين احدهما يسمى جهلا بسيطا وهو عدم العلم والاعتقاد عما من شانه ان يكون عالما او معتقدا وبهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد مقابلة العدم للملكة والثاني يسمى جهلا مركبا وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه اعتقادا جازما سواء

كان مستندا الى شبهة او تقليد ويسمى مركبا لانه جهل بما في الواقع مع الجهل بانه جاهل به وبهذا هو المعنى قسم من الاعتقاد بالمعنى الاعم والظن ترجيح احد الطرفين اي الظن اعتقاد احد الطرفين اي الايجاب والسلب اعتقادا راجحا لا يتعطل النفس معه عن الطرف الآخر وهو غير اعتقاد الرجحان فان اعتقاد الرجحان قد يكون جازما بخلاف الظن فانه اعتقاد راجح بلا جزم وهو المراد من قوله ترجيح احد الطرفين ويقبل الشدة والضعف وطرفاه علم وجهل فان بعض الظنون اقوى من بعض وكسبي العلم يحصل بالنظر مع سلامته عن [illegible] ومع فساد احدهما قد يحصل ضده يشير الى كيفية اكتساب النظري من الضروري ولا خفاء فان كل مطلوب لا يحصل من اي مبدأ اتفق بل لا بد من مباد مناسبة له والمبادي لا توصل اليه كيفما اتفقت بل لا بد له من ترتيبها على هيئة مخصوصة وهذا الترتيب هو النظر وعرفوه بانه ترتيب امور معلومة حاصلة لتحصيل ما هو غير حاصل فتلك المبادي بمنزلة الجزء المادي للنظر وتلك الهيئة بمنزلة الجزء الصوري له فاذا كانتا صحيحتين يعني على الشرائط المعتبرة في الانتاج افاد علما من غير تخلف واما اذا فسدت احديهما او كلتاهما فلا تفيدان علما يعني لا نسلم ان العلم بل قد يحصل بهما العلم كما اذا قيل كل انسان حجر وكل حجر حيوان ينتج كل انسان حيوان وقد يحصل بهما ضد العلم اي الجهل كما يقال كل انسان حجر وكل حجر جماد ينتج كل انسان جماد وذلك اذا كان الفساد مقصورا على المادة كما في هذين المثالين واما اذا كانت الصورة او كلتاهما فاسدة فلا تفيدان شيئا لا علما ولا جهلا كما اذا قيل بعض الانسان كاتب وبعض الكاتب شاعر لا ينتج شيئا لا ايجابا ولا سلبا كبعض الانسان شاعر وكبعض الانسان ليس بشاعر وحصول العلم عن الصحيح واجب لما ذكر ان النظر الصحيح له مادة وصورة يحصل بها العلم من غير تخلف ولا بد ان يشير الى ما اختاره من القول في كيفية هذا الحصول والمذاهب المشهورة في هذه المسئلة ثلثة الاول مذهب الاشعري وهو ان حصول العلم عقيب النظر الصحيح باجراء العادة بناء على اصله وهو ان الممكنات باسرها مستندة الى الله تعالى ابتداء وليس لشيء منها مدخل في وجود شيء آخر الا ان الله تعالى قد يوجد بعضها عقيب بعض آخر بلا وجوب عنه لانه فاعل مختار ولا وجوب عليه لبطلان قاعدة التحسين والتقبيح العقليين فان تكرر منه ايجاده عقيبه يسمى ذلك عادة وان لم يتكرر يسمى خارقا للعادة ولا شك ان العلم الحاصل عقيب النظر امر ممكن متكرر فيكون مستندا اليه بطريق العادة والثاني مذهب الحكماء وهو ايضا مبني على اصلهم وهو ان المبدأ الفياض لوجود الحوادث موجب بالذات وان فيضانها منه موقوف على الاستعداد التام ولا شك ان العلم الحاصل عقيب النظر امر حادث فيندرج في ذلك والثالث مذهب المعتزلة وهو ايضا مبني على اصلهم وهو ان افعالنا الاختيارية صادرة عنا اما مباشرة ان لم يكن صدورها عنا بتوسط فعل آخر منا واما بتوليد بان كان بتوسط فعل آخر منا وان العلم الحادث عقيب النظر الذي هو فعل اختياري لنا يكون صدوره بطريق التوليد وارادوا بالفعل ههنا الاثر الحاصل بالفاعل لا نفس التاثير لاعترافهم بان العلم ليس بفعل وكذا النظر على بعض التفاسير وهو ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول الا ترى ان الحركة ايضا ليست كذلك وقد اتفقوا على ان حركة اليد

ما صادر بتوسط النظر

وحركة المفتاح فعلان لفاعل واحد واحتج بعض اصحابنا بعد ابطال التوليد مطلقا على بطلان مذهبهم بان
تذكر النظر لا يولد العلم اتفاقا فكذا النظر ابتداء لاشتراكهما في النظرية واجاب المعتزلة عنه بان هذا
لا يفيد اليقين لكونه قياسا فقهيا ومع ذلك فانا انما قلنا بعدم توليد التذكر لعلة فارقة لا توجد
في ابتداء النظر هي علة مفقودة في التذكر فانه يقع بطريق الضرورة بلا اختيار منا فيكون من فعله تعالى فلو كان
مولدا للعلم بالمنظور فيه لكان العلم ايضا من فعله تعالى فلم يصح التكليف به اذ هو تكليف بفعل الغير
فان صح ما ذكرناه من علة مفقودة في التذكر بطل القياس لان العلة غير مشتركة والا امتنعنا الحكم
الذي هو عدم التوليد والتزمنا التوليد في التذكر ايضا ثم صرح بان التذكر الناشئ للذهن
بلا قصد منا لعبد لا يولد العلم التابع له لانه انما يكون من فعل الله تعالى والذي يفعله العبد بقصد
واختيار فهو تولده لان ذلك العلم حاصل للعبد بسبب ما هو من فعله وايضا التذكر انما يكون بعد
حصول العلم وابتداء النظر قبله فلا يلزم من توليد ابتداء النظر توليد التذكر لئلا يلزم تحصيل الحاصل عند توليد
النظر الذي لا يلزم هذا المحل اقول الحق ان المنظور فيه ان كان معلوما مشاهدا للنفس فتذكر النظر
لا يفيد العلم به ولا تذكره للزوم تحصيل الحاصل وان كان معلوما غير مشاهد لها فهو يفيد تذكره
ان كان منسيا فهو يستلزم العلم واختار المص ان حصول العلم عقيب النظر واجب لم يتعرض الى
ان ذلك الوجوب بطريق الافاضة كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة وههنا
مذهب آخر اختاره الامام الرازي يحتمل ان يكون هو مختار المص وهو ان حصول العلم عن النظر الصحيح
واجب لازم له لزوما عقليا غير متولد منه واستدل الامام على وجوبه بانا نعلم ضرورة ان من علم ان
العالم متغير وكل متغير حادث واجتمع في ذهنه هاتان المقدمتان على هذه الهيئة امتنع ان لا يعلم
ان العالم حادث واما على انه غير متولد فبان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى فيكون العلم عقيب
النظر لكونه ممكنا واقعا بقدرته لا بقدرة العبد واعلم ان هذا المذهب لا يصح مع القول باستناد
جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وانما يصح اذا اخذ قيد الابتداء في استناد الاشياء الى الله تعالى وجوز
ان يكون لبعض آثاره مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها متولدا عن بعض
وان كان الكل واقعا بقدرته كما يقول المعتزلة في افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض
الافعال عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه ان يفعله بايجاد ما يوجبه
وان يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون تاثير القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب الاشعري وح
يقع النظر صادرا بايجاد الله تعالى وموجبا للعلم بالمنظور فيه ايجابا عقليا بحيث يستحيل ان ينفك عنه
ولا حاجة الى المعلم يعني ان النظر الصحيح كاف في معرفة الله تعالى ولا حاجة الى المعلم خلافا للملاحدة
لنا وجوه الاول انه قد ثبت وجوب العلم بعد النظر الصحيح على الاطلاق سواء كان في المعارف الالهية
او غيرها وسواء كان معه معلم او لا الثاني ان نظر المعلم لكونه نظرا في معرفة الله تعالى يحتاج الى معلم
آخر ويتسلسل واجيب بانه قد يكفي عقله لكونه مؤيدا من عند الله بخاصية يقتضي كمال عقله واستقلاله

وفي معرفته

[illegible]
الملاحدة المذكورة في الكتاب هم الطائفة الصباحية الملاحدة هم فرقة من الاسمعيلية و السبعية والباطنية [illegible] وكان مقدمهم حسن الصباح [illegible] الذي خرج الى قلعة الموت [illegible] بقرب قزوين وكانوا يقتلون الناس عمدا [illegible] ظلما [illegible] امر حسن الصباح الصاحب الاعظم نظام الملك [illegible] ومن جملة قتلهم المسترشد والراشد من العباسية وكان استيلاؤهم واستقلالهم [illegible] هلاكو خان الچنگيزي [illegible]

في معرفته تعالى او ينتهي سلسلة الاحتياج الى النبي الذي يعلم الاشيا بالوحي لنا الثاني ان صدق المعلم ولا بد منه ان علم باخباره لصدقه في اقواله لزم الدور لان اخباره هذا انما يفيدنا العلم بصدقه فيها بعد علمنا بصدقه في اقواله كلها حتى يتحقق عندنا صدقه في هذا الاخبار وان علم صدقه فيما يخبر عن الله تعالى بنظر العقل ففيه كفاية في معرفة الامور الالهية فلا حاجة الى المعلم واجيب بانه قد يتشارك العقل والمعلم في العلم بصدقه بان يضع المعلم مقدمات يعلم بالعقل صحتها فيكون العلم بصدق المعلم مستفادا منهما معا فلا دور ولا كفاية اقول لهم ان يجيبوا بان صدق المعلم ليس من المعارف الالهية التي يدعى عدم استقلال العقل فيها لان مرادنا بالمعارف الالهية الامور الغائبة عن الحواس وصدق المعلم مما يهتدى اليه بمشاهدة قرائن الاحوال وبهذا يخرج الجواب عن الوجه الاول الذي هو معتمد الاصحاب في الرد عليهم بان يقال ذاته تعالى لكونه مجردا غائبا عن الحواس لا يوجد مقدمات ضرورية تناسب العلم بذاته وباحوال ذاته حتى يستنتج منها بالنظر فان طريق حصول العلوم النظرية كما ذكر انما هو الاحساس بالجزئيات والتنبيه لما بينها من المشاركات والمباينات حتى يفيض من المبدأ العلوم الكلية من التصورات والتصديقات ولا شك ان تلك العلوم الفائضة لا يتعلق بما لا حظ للحواس فيه ولا بد من معلم مؤيد من عند الله يبين لنا العلوم المتعلقة بما لا حظ للحواس فيه من التصورات والتصديقات حتى يحصل لنا مادة النظر في المعارف الالهية اذ قد تبين ان النظر لا بد له من مادة هي العلوم التصورية والتصديقية المناسبة للمطلوب نعم يرد عليهم ان يقال ذلك المعلم هو النبي ولا شك في الاحتياج اليه وبهذا الجواب يخرج عما قيل من ان مرادهم بالاحتياج الى المعلم هو الاحتياج في حصول النجاة بمعنى ان معرفة الصانع بالنظر لا يفيد النجاة ما لم يحصل به تعليم ولم يكن ماخوذا من معلم وامتثالا لامره على ما قال النبي امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم ياخذوا ذلك منه ما كان يقبل منهم بان يقال ذلك المعلم هو النبي وكفى به اماما ومرشدا الى قيام الساعة من غير احتياج في كل عصر الى معلم يجدد طريق الارشاد والتعليم ويتوقف النجاة على متابعته والاعتراف بامامته ولهم وجهان الاول انه كثر الاختلاف بين العقلاء في المعرفة كثرة لا تحصى ولو كان العقل باستعمال النظر كافيا فيها لما كان الامر كذلك بل كانت العقلاء الناظرون فيها متفقين على عقيدة واحدة واجيب بان ذلك الاختلاف انما وقع لكون بعض تلك الانظار الصادرة عنهم فاسدة والمفيد للعلم انما هو النظر الصحيح نعم قد دل الاختلاف المذكور على صعوبة التمييز بين صحيح النظر وفاسده وهو مسلم الثاني ان الناس محتاجون الى معلم في العلوم الضعيفة التي يكتفى فيها بادنى ظن كالنحو والصرف والعروض لا يستغنون فيها عن المعلم فكيف لا يحتاجون اليه في العلوم الغريبة التي هي ابعد العلوم عن الحس والطبع مع ان المطلوب فيها اليقين واجيب بان الاحتياج الى المعلم بمعنى عسر حصول المعرفة بدونه مسلم وما ذكرتم يدل عليه واما بمعنى الامتناع بدونه فلا نسلمه

ولا

ولا يفيده دليلكم نعم لا بد من الجزء الصوري يعني لا بد ان يترتب العلوم الحاصلة على هيئة مخصوصة
حتى يستنتج منها علوم اخر اذ لو كان العلم بالمقدمات ما سواء كانت مرتبة او غير مرتبة كافيا في العلم بما
يستند اليها من الكسبيات لكان كل من علم ضروريات مخصوصة وجب ان يكون عالما بجميع النظريات
المستندة الى تلك الضروريات بواسطة او بغير واسطة وليس كذلك فان كثيرا من العقلاء يعلمون مقدمات
كثيرة ولا شعور لهم بما يستنتج منها وذلك لفقدان الترتيب فيما بينها على هيئة مخصوصة منتجة لانهم
اذا رتبوها على ما ينبغي علموا انتاجها وشرطه عدم الغاية وضدها وحضورها اشترطوا للنظر صحيحا
كان او فاسدا بعد شرائط العلم من العقل والحيوة وعدم النوم والغفلة ونحو ذلك امرين احدهما
عدم غاية النظر اعني عدم العلم بالمط فانه غاية النظر اذ لا طلب مع الحصول اقول ان النظر غير مشروط
بطلب مط معين فيمكن ان ينظر في مقدمات حاصلة عنده ليحصل مطلوب ما غاية الامر ان المط لكونه
حاصلا لا يحصل ثانيا وايضا يلزم تحصيل الحاصل واورد عليه ان من حصل العلم بمط من دليل
ربما ينظر في دليل اخر على ذلك المط فينتج له العلم بذلك المعلم بعينه ولا يكون ذلك تحصيلا
للحاصل لان العلم الحاصل باحد الدليلين يخالف الحاصل بالاخر اما شخصا او صنفا واجيب
بان ذلك اجتماع المثلين وتعدد الدليل لا يجدي نفعا كتعدد الفاعل وجوابه ان الشرط عدم
سبق العلم بالمط والمقصود من النظر الثاني معرفة كيفية الدلالة في الدليل الثاني والمراد بعدم سبق
العلم على اليقين اذ لو كان ادراك المط دون مرتبة اليقين فلا شك في جواز النظر فيما يؤدي الى اليقين
والشرط حاصل لانه ليس معلوما علما يقينيا وكذا الحال فيما اذا عرفت الماهية بكنهها فانه لا يتصور
هناك نظر في معرفتها واما اذا عرفت ببعض اعتباراتها فانه يجوز ان ينظر لمعرفة كنهها الثاني عدم
ضد الغاية اعني عدم الجهل المركب بالمط فان الجهل المركب بالمط ضد للعلم به وذلك لان الجهل المركب
بالمط صارف عن النظر ومع وجود الصارف لا يتصور فعل اختياري من الفاعل فلا يتصور ان يصنع ذلك
الجاهل معتقده ويتوجه منه الى طلب مبادي المؤدية الى العلم به وكيف وهو جازم بكونه عالما به ويرد
ان الجاهل ربما تصرف في مقدمات حاصلة عنده او ملقاة اليه ورتبها غافلا عن خصوصية ما يؤدي
اليه فادته الى اليقين بخلاف اعتقاده فيزول عنه جهله المركب واما فيضان المبادي مرتبة دفعة والانتقال
منها الى المط لبغتة لك حدس لا نظر فزاد المص شرطا ثالثا وهو حضور الغاية اعني الشعور بالمط
اذ لولاه يلزم طلب المجهول مطلقا اقول يرد عليه ان الغافل عن المط ربما تصرف في مقدمات حاصلة عنده
او ملقاة اليه ورتبها فادته الى المط كما ذكرنا انفا ولوجوب ما يتوقف عليه العقليات وانتفاء ضد
المط على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا اختلفوا في ان وجوب النظر في معرفة الله تع بحسب
العقل ام بحسب الشرع فذهبت المعتزلة الى الاول والاشاعرة الى الثاني واختار المص الاول واحتج
عليه بوجهين الاول ان شكر الله تعالى وكذا دفع الخوف عن النفس واجبان عقلا وهما يتوقفان
على معرفة الله تع وهي متوقفة على النظر لانها ليست ضرورية وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق

فهو

منه
الشرط نوعان
المص وشرطه عدم الغاية
شرط تحقق النظر وجود عدم هذا
... لما هو الظاهر من العبارة وعلى
هذا يرد ... على الدليل الاول من اشتراط
النظر بالشرط الاول ... انه يمكن ان ينظر
مقدمات حاصلة ... يحصل مطلوبا
... تحقق النظر ... ان غاية
حصل قبل ذلك
ولا يخفى
انه يرد عليه
الدليل الثاني
بانه انما يلزم
تحصيل الحاصل
لو حصل من العالم
شيئا ولم يحصل لحصوله
فتدبر لكنه يرد على الدليل
على اشتراط الشرط الثاني
ما افاده الشارح ولو لم يفسر
قول المص على ان شرط افادة
النظر شيئا عدم الغاية الخ
سقط جميع ذلك كما لا يخفى منه
اذا كان غاية النظر هو العلم
بالمط على ما فسره ويكون العلم الثاني
غير الاول فقد حصل الشرط لان العلم
الثاني غير حاصل قبل النظر الثاني هذا
وما قيل في الجواب من ان ذلك اجتماع
المثلين لا ينافي مع عرض هذه المثلين لعله
ويمكن التوجيه بان يق مراده ان الغاية
الثانية بعينها هو الاول على ما هو مناط الايراد
ويلزم اجتماع المثلين عط
يرد به ان اراد المطلق على حصوره ...
... ولو حمل على مطلق حضوره ان كان ...
... هذا النظر ... فان طلب المجهول
مطلقا محال عندنا ...
... على ... واجب مطلق ... فالوا
... هو الذي لا يسقط بشرط ... والمقيد
الذي يسقط بشرط ... مع عدم الاستطاعة
١٢

فهو واجب كوجوبه ان عقلا فعقلا وان شرعا فشرعا فالنظر في معرفة الله تعالى لكونه مقدورا يتوقف
عليه الواجب المطلق العقلي يكون واجبا عقليا والى هذا اشار بقوله ولوجوب ما يتوقف عليه
العقلي اي شكر الله تعالى ودفع الخوف كان التكليف به اي بالنظر واجبا واما ان شكر الله تعالى
واجب عقلا فلان شكر المنعم واجب عقلا ونعم الله تعالى على العبد كثيرة فان كل عاقل اذا رجع الى نفسه
يرى ان عليه نعما ظاهرة وباطنة اصلية وفرعية دقيقة وجليلة روحانية وجسمانية
مما لا يحصى كثرة ولا شك في انها ليست منه ومن المعلوم ان من انعم عليه بمثل هذه النعم ولم يعرف
المنعم ولم يعترف له بانعامه ولم يذعن بكونه منعما في حقه ولم يتقرب الى مرضاته استقبحه العقلاء
واستحسنوا سلب تلك النعم عنه ولا معنى للوجوب العقلي الا ذلك فيكون شكر الله تعالى واجبا واما
ان دفع الخوف عن النفس واجب عقلا فلان العاقل يرى نفسه مستغرقة في نعم جسام ويجوز ان يكون
المنعم بها عليه قد اراد منه الشكر عليها وانه ان لم يشكره سلبها عنه فيحصل له خوف العقوبة بسلب
النعم وهو قادر على دفع هذا الخوف الذي هو مضرة ناجزة له فان لم يدفعه كان مستحقا لان يذمه
العقلاء فهما واجبان عقلا اعني شكر الله تعالى ودفع الخوف عن النفس ولا يتم شيء منهما الا
بمعرفته تعالى فانه اذا لم يعرفه لم يتصور ان يشكره اذا عرف بصفاته الكمالية علم انه هل اراد الشكر
ام لا وعلم ايضا انه كيف يشكره فيندفع الخوف ويتم الشكر فيكون معرفته تعالى ايضا واجبة عقلا
وهي لا تتم الا بالنظر فهو ايضا واجب عقلي الثاني ان النظر واجب بالاتفاق فوجوبه اما عقلي او
شرعي والثاني منتف على تقدير ثبوته فتعين الاول واليه اشار بقوله وانتفاء الملزوم على
تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا اي ~~ولانتفاء الوجوب الشرعي~~ وانما قلنا ان الوجوب الشرعي منتف على
تقدير ثبوته لان الوجوب لو كان بالشرع لتوقف العلم بصدق الرسول اي لو كان وجوب النظر او وجوب
النظر في معرفته تعالى ثابتا بالشرع لتوقف وجوبه بل العلم بوجوبه على العلم بصدق الرسول اذ به
ثبوت الشرع والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في معجزته بانها فعل صادر من الله تعالى تصديقا ووجوب
هذا النظر في معجزته ثابت بالشرع ايضا لاندراجه في مطلق النظر واما لانه نظر في معرفة الله تعالى من حيث انه
مصدق للرسول فاذا قال الرسول للمكلف انظر في معجزتي كي تعرف صدقي فله ان يقول انا لا انظر في معجزتك حتى
اعرف وجوب النظر فيها فان ما لا اعرف وجوبه لا يتعين علي الاقدام عليه فلا الامتناع عنه وانا لا اعرف
وجوب النظر الا بثبوت شرعك الموقوف على صدقك الذي لا يعلم الا بالنظر في معجزتك وانا لا انظر فيها
وكان هذا الكلام منه حقا لا يمكن مكابرته فيلزم افحام الانبياء اي عجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام
المناظرة وذلك باطل اجماعا فكذا ما يستلزمه اعني كون وجوب النظر شرعيا فظهر انا اذا فرضنا وجوب النظر
بالشرع وفتشنا عن حاله ادى الى بطلانه وانتفائه وما يلزم انتفاؤه على تقدير ثبوته كان منتفيا اقول
انتفاؤه م لاستلزامه المحال اعني افحام الانبياء اما انتفاؤه على تقدير ثبوته فذلك غير لازم والفرق بينهما
ظاهر لا ستر فيه لا يقال ما يستلزم المحال فثبوته يستلزم انتفاءه لان ثبوته يستلزم المحال والمحال لكونه ممتنعا

يقال

٣ اي ولان ثبوت الوجوب الشرعي الذي هو ... اعني وجوب النظر على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا

لانه يستلزم انتفاء ذاته وما يستلزم انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم لانا نقول كل ما يستلزم المحال لخبوثه يقتضي ثبوت المح لا يقتضي انتفائه بل ذاته يقتضي انتفاؤه لا يق ذاته اذا اقتضى انتفائه فذلك الاقتضاء ثابت له على جميع التقادير ومن جملتها تقدير ثبوته فعلى تقدير ثبوته ايض يقتضي انتفاؤه لانا نقول اقتضاء ذاته لانتفائه على جميع التقادير الواقعة في نفس الامر وثبوت المح ليس من التقادير الواقعة في نفس الامر والاشاعرة اعترضوا على الوجه الاول بان ذلك مبنى على اصلكم الفاسد اعني قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وسنتكلم عليه ولو سلم فلا نم ان العرفان يدفع خوف العقاب لان احتمال الخطاء قائم فخوف العقاب بحاله والعناء زيادة فان قيل لا شك ان من حصل المعرفة احسن حالا ممن لم يحصل لاتصافه بالكمال وتحصيل الاحسن واجب في نظر العقل قلنا نعم اذا حصلت المعرفة على وجهها ولا قطع بذلك بل ربما يقع في اودية الضلال فيهلك ولذا قيل البلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة تبراء واتيم شكر المنعم ليس بواجب عقلا بالعقل والنقل اما النقل فلقوله تع وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى التعذيب مطلقا اي نفى التعذيب للدنيوي والاخروي قبل بعثة الرسول فدل على انه لا وجوب عقليا والا لكان ثابتا قبلها ويلزمه التعذيب لوجود الاخلال بالواجبات العقلية مع امتناع العفو عندهم واما العقل فلان شكر المنعم لو وجب عقلا فان كان لا لفائدة يلزم العبث وهو غير جائز عقلا وان كان لفائدة فاما للمشكور وهو بط لتعاليه عنها او للشاكر اما في الدنيا وانه مشقة بلا حظ او في الاخرة ولا استقلال للعقل فيها وايضا الشكر قد يتضمن خوف ضرر العقاب لاحتمال ان لا يقع لائقا ولانه كالاستهزاء لحقارة الدنيا بالنسبة الى خزائن رحمة الله تعالى ونعمه وما مثل الشاكر الا كمثل فقير حضر على مائدة سلطان يملك المشارق والمغارب ويحوي ما بينهما من الكنوز والذخائر فيتناول منها لقمة ثم طفق يذكرها على رؤس الاشهاد ويداوم على تحريك انملته شكرا عليها ولا شك ان ذلك يعد منه استهزاء فشكر العبد اولى بكونه استهزاء لان الدنيا وما فيها اقل عند الله تع من تلك اللقمة عند الملك وما ياتي به العبد مما يعد شكرا احقر عنده من تحريك الانملة بالقياس الى الملك ولانه تصرف في ملك الغير ولو سلم فلا نم توقفهما على المعرفة المستفادة من النظر بل يكفي فيهما المعرفة السابقة على النظر الذي هو شرط النظر وعلى تقدير توقفهما على معرفة غير المعرفة السابقة فلا نم ان المعرفة متوقفة على النظر لجواز حصولها بالتعليم على ما يراه الملاحدة او بالالهام على ما يراه البراهمة او بتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات على ما يراه الصوفية ولو سلم فلا نم ان المعرفة واجبة مط فان معنى الوجوب على كل تقدير وجوب المعرفة مقيد بحال الشك اي تردد الذهن في النسبة او بحال عدم المعرفة للقطع بانه لا وجوب بحال حصول المعرفة بالفعل لامتناع تحصيل الحاصل ولو سلم فلا نم ان ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب قولكم في بيانه اذا توقف واجب مط على شيء ولم يكن ذلك الشيء واجبا بل جائز الترك وفرضنا تركه ففي زمان تركه وعدمه لا يجوز ان لا يبقى ذلك الواجب واجبا والا لم يكن واجبا مط لو فرضنا كذلك بل يجب ان يكون باقيا

وقد تحصل المعرفة بالالهام والوجدانيات كما قال حكماء الهند فانهم اذا ارادوا حصول شيء من المعرفة وغيره صرفوا هممهم عليه وسلكوا او اوهامهم عليه وانقطعوا عما يعوقهم بالكلية حتى يحصل لهم مطلوبهم بتوجه نفوسهم

قد يفرق بينهما بان اللقمة مستحقرة في نفسها بخلاف نعم الله تعالى وكذلك تحريك الانملة ما لا يعتد اصلا بخلاف شكر العبد فانه قد يبذل فيه وسعه

بيان ذلك ان ايقاع الموقوف في حال عدم الموقوف عليه ليس هو ايقاع الموقوف عليه حتى يكون محالا اذ معنى ايقاع الموقوف في حال عدم الموقوف عليه ايقاعه في وقت جعله المكلف باختياره وقت عدم الموقوف عليه وكان متمكنا من ايقاع وجود الموقوف عليه فيه بدل عدمه نعم ايقاع الموقوف في وقت عدم الموقوف عليه لعدم جعله وقتا لعدم الموقوف عليه وصار عدم الموقوف عليه واقعا فيه مح لكن التكليف لا يتعلق بايقاع الموقوف في وقت صار وقتا لعدم الموقوف عليه حتى يكون تكليفا بالمح بل يتعلق بايقاع الموقوف في وقت الظهر مثلا الذي جعله المكلف وقتا لعدم الموقوف عليه بسبب هذا الجعل عنوانا يمكن التعبير عن وقت الظهر كما يمكن التعبير عنه بغيره مما وقع في الظهر فلا فرق في قولنا ايقاع الموقوف في وقت عدم الموقوف عليه و ايقاع الموقوف في وقت الجلوس مثلا بناء على انه وقع فيه الجلوس اتفاقا فعلى ان الاول والثالث ليس بمح فكذا الثاني واما ايقاع الموقوف بشرط عدم الموقوف عليه فكونه محالا ظاهر اذ الشرط يجب اجتماعه مع المشروط فتدبر

قوله فلما ان الاول والثالث ليس بمح اي ايقاع الموقوف كالصلوة مثلا في وقت

على وجوه فيلزم ايجاب ايقاع الموقوف حال عدم الموقوف عليه وذلك تكليف بالمحال قلنا لا نم ان ايقاع
الموقوف حال عدم الموقوف عليه محال انما المحال ايقاعه بشرط عدمه لا في زمان عدمه والفرق بينهما ظ لا يقال
فيه قول يمكن تتميم هذه المقدمة بان يقال لو توقف الواجب المطلق على شيء وكان ذلك الشيء جائز الترك
لزم امكان تحقق الموقوف بدون الموقوف عليه هف وايضا التكليف بالمحال جائز واجاب المعتزلة بانا
سنتكلم على اصلنا وتثبيته والعرفان يدفع الخوف لاعتقاده انه مصيب واحتمال الخطاء في نفس الامر
لا يقدح في ذلك او المراد بالتعذيب المنفي هو التعذيب الدنيوي والمراد بالرسول هو العقل لاشتراكهما
في الهداية ونفس الشكر مع كونه مشتملا على مشقة فائدة جليلة لانه تقرب الى حضرة المنعم وتوجه
اليه واشتغال به فهو واجب لذاته لا لانه يستتبع فائدة اخرى وعدم استقلال العقل امر لا حجة
ثم لان الثواب والاعواض واجبة عندنا عقلا كما سياتي ولا يتصور ذلك الا باستقلاله في امر
الاخرة اجمالا والمعرفة السابقة الاجمالية ليست كافية بل لا بد من معرفة المنعم ببعض صفاته الكمالية
وما ذكر من الالهام والتعليم وتصفية الباطن فيحتاج الى النظر ليتميز صحيحها عن فاسدها وايضا
المراد انه لا مقدور لنا من طرق المعرفة الا النظر فان التعليم والالهام من فعل الغير فليس شيء منهما
مقدورا لنا واما التصفية كما هو حقها فيحتاج الى مجاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة قلما يتفق فيها
المزاج فهي في حكم ما لا يكون مقدورا والمراد بالواجب المطلق هو ما لا يكون وجوبه مقيدا بوجود
ما يتوقف عليه كوجوب الزكوة المقيد بوجود النصاب لا ما يكون واجبا على كل تقدير والا لما كان
شيء من الواجبات واجبا مطلقا اذ لا يجب على تقدير الاتيان به والتكليف بالمحال قبيح عقلا واعترضوا
على الوجه الثاني اما اولا فبانه مشترك الالزام اي ما ذكرتم من لزوم افحام الانبياء مشترك بين
الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا اذ لو
وجب النظر بالعقل فبالنظر لان وجوبه ليس معلوما بالضرورة بل بالنظر فيه والاستدلال عليه بمقدمات
مفتقرة الى انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب فيقول المكلف ح لا انظر ما لم يجب علي ولا يجب علي ما لم انظر لا يقال قد يكون وجوب
النظر من القضايا التي قياساتها معها فيضع النبي للمكلف مقدمات ينساق ذهنه اليها بلا تكلف
ويفيده العلم بوجوب النظر ضروريا محتاجا الى التنبيه على طرفيه مع تلك المقدمات لانا نقول كونه
فطري القياس مع توقفه على ما ذكرتموه من المقدمات الدقيقة الانظار باطل قطعا وعلى تقدير
صحته بان يكون هناك دليل اخر للمكلف ان لا يستمع الى النبي وكلامه الذي اراد به تنبيهه ولا يأثم
بترك النظر والاستماع اذ لم يثبت بعد وجوب شيء اصلا فلا يمكن الدعوة واثبات النبوة وهو
المراد بالافحام واما ثانيا فبالحل وهو ان يقال ليس للمكلف الامتناع عن النظر لانه لم يعلم وجوبه لان
الامتناع منه انما لم يجب عليه لكن وجوبه بالشرع ثابت في نفس الامر سواء نظر او لم ينظر وسواء
علم وجوبه او لم يعلم فللنبي ان يقول ليس لك الامتناع عن النظر لانه واجب عليك شرعا فتعين

امكان
تحقق الموقوف
بدون امكان الموقوف عليه
غير لازم وبدون تحقق ... فان
امكان ... عدمها تحقق بدون
تحقق علتها ...
...
الواجب المطلق ما يتوقف وجوبه
على مقدمة ...
...
المعتزلة
...
واجبة ...
مقدمات القياس
الى مقدمة ...
بالنسبة الى اخرى
...
...
...
... القياس ...
...
...

عليك الاتيان به ولا يسوغ ذلك اهماله لا يقال فح يلزم تكليف الغافل لعدم علمه بالوجوب لانا نقول الغافل
الذي لا يجوز تكليفه اتفاقا من لم يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف بكذا فهذا فاهم قد خوطب بالتكليف
فليس من تكليف الغافل في شيء الا يرى ان الكفار مكلفون بالايمان اجماعا مع غفلتهم عن وجوبه وبهذا
الحل ايضا يندفع الاشكال عن المعتزلة في قولهم لا يجب النظر على ما لم ينظر لان الوجوب ثابت
بالعقل في نفس الامر لا يتوقف على علم المكلف بالوجوب والنظر فيه واما الاشاعرة فلهم في اثبات
هذا المطلب مسلكان الاول الاستدلال بالظواهر من الايات والاحاديث الدالة على وجوب
النظر في المعرفة نحو قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله تعالى فانظروا الى اثار رحمة
الله كيف يحيي الارض بعد موتها فقد امرنا بالنظر في دليل الصانع وصفاته والامر للوجوب كما
هو الظاهر المتبادر منه ولما نزل ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات
لاولي الالباب قال ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها فقد اوعد بترك التفكر في دلائل
المعرفة فهو واجب اذ لا وعيد على ترك غير الواجب وهذا المسلك ظني لاحتمال الامر غير الوجوب وكون
الخبر المنقول من قبيل الاحاد والمسلك الثاني وهو المعتمد ان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا من
المسلمين كافة وقد تمسك في ذلك بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظني لما عرفت من احتمال صيغة
الامر غير الوجوب ولان العلم قد يطلق على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر
وهي لا يتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب كوجوبه والاعتراض عليه من وجوه
يعلم بعضها بالمقايسة الى الاعتراضات الموردة على دليل المعتزلة وبعضها مخصوص بدليلهم وذلك
وجوه الاول ان وجوب المعرفة بالشرع غير ممكن لان وجوبها كذلك انما يكون بايجاب الله تعالى وامره
وهو غير ممكن لان ايجاب المعرفة اما للعارف به تعالى وهو تحصيل الحاصل ولغيره وهو تكليف
الغافل ممنوع عنه اذ شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم والتصديق به كما مر من ان الغافل من
لا يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف لا من لا يعلم انه مكلف الثاني منع وقوع الاجماع على وجوب
المعرفة بل الاجماع واقع على خلافه وذلك لتقرير النبي والصحابة العوام على ايمانهم وهم الاكثرون
في كل عصر مع عدم الاستفسار عن الدلائل الدالة على الصانع وصفاته بل مع العلم بانهم لا يعلمونها
قطعا اذ غاية مجهودهم الاقرار باللسان والتقليد المحض الذي لا يقين معه ولو كانت المعرفة واجبة
لما جاز ذلك التقرير والحكم بايمانهم واجيب بانهم كانوا يعلمون الادلة اجمالا كما قال الاعرابي البعرة
تدل على البعير واثر الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج اما يدلان على الصانع
اللطيف الخبير غاية ما في الباب انهم قصروا عن التحرير والتوضيح للمقاصد العرفانية والتقرير
والتفصيل للدلائل الدالة عليها وذلك القصور لا يضر فان المعرفة الواجبة اعم من الاجمالية التي
لا يقتدر معها على التحرير ودفع الشبه والشكوك والتفصيلية التي يقتدر معها على ذلك اوقع
ان العرفان التفصيلي واجب لكنه فرض كفاية فان الوجوب الذي ادعينا اعم من فرض العين وفرض الكفاية

كون
النظر مأمورا به
شرعا لا ينافي كونه واجبا
عقلا كيف والمعتزلة القائلون
بوجوبه عقلا لا ينكرون للاوامر الشرعية المتعلقة
بوجوبه ولا يمكن ان تكون هذه الاوامر لاثبات كونه
شرعيا وذلك ثابت ههنا لا ينافي كونه عقليا حتى لا
يثبت بها اذ الوجوب الشرعي والعقلي
متضادان كما فهم من المتن مرة
لكن الشيء الوكرارة
علته حق
الخبر الاحاد
بالمرجعة الى حد
التواتر سبق
قوله ويل لمن لاكها
بين لحييه ولم يتفكر
فيها اي مضغها بين
لحييه اي جانبي فمه
شرح مواقف
المراد بالتلفظ بها دافعة
بدون التفكر والتعقل
قوله يعلم بعضها بالمقايسة
من ان المعرفة لا تتوقف على النظر
لجواز حصولها بالمعرفة سابقة وعلى
تقدير اعتقاد حصولها بالمعرفة غير
سابقة يجوز ان يكون بالالهام وغير
ذلك مما مر انفا فتدبر
قوله واجيب بان المقدمة الظاهر
ان هذا الجواب بناء على انه اراد بالمعرفة
العلم التصديقي بقرينة لفظ العلم ولو اريد
المعرفة في الجملة فالظاهر انه يلزم تكليف الغافل
الفج الطريق الواسع بين الجبلين
يجوز ان يكون عدم الاستفسار بناء على ان الايمان
يكفي فيه الاقرار باللسان ولا حاجة فيه الى الدليل
وذلك لا ينافي في كون المعرفة واجبة في نفسها فلم
يثبت ان المعرفة ليست بواجبة مطلقا بل انما يثبت
عدم دخولها في الايمان فتدبر
٣ فان من لم يعرفه تعالى كيف يعلم تكليفه اياه
وهو ايضا باطل واجيب بان المقدمة القائلة
بان تكليف غير العارف باطل لانه تكليف
الغافل م

والحاصل

والحاصل أن المعرفة على وجهين أحدهما فرض عين وهو حاصل للعوام الذين قرروا على ايمانهم
والآخر فرض كفاية وهو حاصل للعلماء الاعصار الثالث أنا لا نسلم أن ما لا يتم الواجب المطلق إلا
به فهو واجب شرعا لأن الواجب الشرعي ما أمر به الله تعالى ويجوز أن يتعلق خطاب بشيء ولا يتعلق بما
يتوقف عليه ذلك الشيء وأجيب بأن المعرفة غير مقدورة بالذات أي لا يمكن أن يتعلق بها القدرة
ابتداء بل هي مقدورة بإيجاد السبب المستلزم لإيجابها إيجاب السبب المقدور الذي هو النظر وذلك ١٢ إياها
كمن يؤمر بالقتل الذي هو إزهاق الروح وهو غير مقدور له بذاته فإنه أمر له بمقدوره الذي هو السبب
الموجب للإزهاق وهو ضرب السيف إذ لا تكليف بغير المقدور شرعا الرابع المعارضة لما ذكر من
الدليل الدال على وجوب النظر بوجوه ثلاثة تدل على أنه ليس بواجب شرعا بل منهي شرعا أولها
أن النظر في معرفة الله تعالى وصفاته وأفعاله والعقائد الدينية والمسائل الكلامية بدعة في الدين
إذ لم ينقل عن النبي والصحابة الاشتغال بالنظر فيما ذكر ولو كانوا قد اشتغلوا به لنقل إلينا لتوفر
الدواعي على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف أصنافها وكل بدعة رد لأنه قال عليه السلام
من أحدث في ديننا ما ليس منه فهو رد وأجيب بأن ما ذكرتم من عدم النقل ممنوع بل تواتر أنهم كانوا
يبحثون عن دلائل التوحيد والنبوة وما يتعلق بهما ويقررونها مع المنكرين والقرآن مملو منه وهل
ما يذكر في كتب الكلام إلا قطرة من بحر مما نطق به الكتاب الكريم نعم إنهم لم يدونوه ولم يشتغلوا
بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب وترتيب المسائل وتفصيل الدلائل وتلخيص السؤال والجواب
ولم يبالغوا في تطويل الذيول والأذناب لاختصاصهم بصفاء النفوس وقوة الأذهان وحدة القرائح
ومشاهدة الوحي المقتضية لفيضان الأنوار على قلوبهم الزكية والتمكن من مراجعة من يبين لهم فيدفع
عنهم ما عسى يعرض لهم من شك أو شبهة كل حين مع قلة المعاندين المشككين لهم وأيضا لم يكن
الشبهات في زمانهم كثيرة فلما كثرت في زماننا بما حدث في كل حين فاجتمع لنا بالتدريج كل ما حدث في الأعصار الماضية
فاحتيج في زماننا إلى تدوين الكلام لحفظ العقائد ودفع الشبه دون زمانهم وذلك كما لم يدونوا
الفقه ولم يميزوا أقسامه أنواعا وأبوابا وفصولا ولم يتكلموا فيها بالاصطلاح المتعارف في زماننا
من النقض والقلب والجمع والفرق وتنقيح المناط وتخريجه إلى غير ذلك من اصطلاحات الفقهاء فكما
لم يلزم مما ذكرناه قدح في الفقه لم يلزم منه أيضا قدح في الكلام وإن ادعيتم أن الاشتغال بها على
هذه الاصطلاحات والتفاصيل بدعة فهو مسلم لكنه بدعة حسنة كالاشتغال بالفقه وسائر
العلوم الشرعية وثانيها أنه نهى عن الجدل كما في مسألة القدر وروي أنه خرج على أصحابه وهم يتكلمون
في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال إنما هلك من كان قبلكم بخوضهم في هذا عزمت عليكم
أن لا تخوضوا فيه أبدا وقال إذا ذكر القدر فأمسكوا ولا شك أن النظر جدل فيكون منهيا عنه
لا واجبا وأجيب بأن ذلك النهي الوارد عن الجدل إنما هو حيث كان الجدل تعنتا ولجاجا بتلفيق
الشبهات الفاسدة لترويج الآراء الباطلة ودفع العقائد الحقة وإراءة الباطل في صورة الحق بالتلبيس

والتدليس

والتلبيس كما قال الله تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال تعالى بل هم قوم خصمون
وقال تعالى ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ومثل هذا الجدل لا نزاع في كونه منهيا عنه
واما الجدال بالحق لاظهاره وابطال الباطل فمامور به كما قال تعالى وجادلهم بالتي هي احسن وقال تعالى
ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن ومجادلة الرسول لابن الزبعرى وعلى الملائكة ثم هو
لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبد الله بن الزبعرى قد عبدت
الملائكة والمسيح افتراهم يعذبون فقال تعالى ما اجهلك بلسان قومك ما علمت ان ما لما لا
يعقل وقد روي ايضا ان شخصا قال انا املك حركاتي وسكناتي وطلاق زوجتي وعتاق امتي فقال علي
اتملكها دون الله او مع الله فان قلت املكها دون الله فقد اثبت دون الله مالكا وان
قلت املكها مع الله فقد اثبت له شريكا وايضا النظر غير الجدل فان الجدل هو المباحثة
لالزام الغير والنظر هو الفكر فلا يلزم من كون الجدل منهيا عنه كون النظر كذلك كيف وقد مدح
الله بقوله ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا فيكون مرضيا
لا منهيا عنه وثانيها قوله عليكم بدين العجائز ولا شك ان دينهن بطريق التقليد اذ لا قدرة
لهن على النظر فيجب علينا الكف عنه واجيب بان هذا الحديث لم يثبت صحته اذ لم يوجد في الكتب
الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثوري فانه روي ان عمر بن عبيد المعتزلي قال ان بين الكفر والايمان
منزلة بين المنزلتين فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله
من عباده الا الكافر والمؤمن فبطل قولكم فسمع سفيان كلامها فقال عليكم بدين العجائز وان
سلمنا صحته فالمراد به التفويض الى الله سبحانه فيما قضى وامضى والانقياد له فيما امر ونهى لا
الكف عن النظر والاقتصار على مجرد التقليد ثم انه خبر الواحد لا يعارض القواطع وما استدللنا
به من قبيل القواطع وملزوم العلم دليل والظن امارة اراد ان يشير الى ما يتعلق به النظر و
هو ينقسم الى ما يحصل به العلم وهو الدليل والى ما يحصل به الظن وهو الامارة وبسايطه
اي ما يتالف منه ملزوم العلم والظن اما عقلية صرفة كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر
واما مركبة من العقلي والنقلي كقولنا الوضوء عمل وكل عمل لا يصح الا بالنية لقوله انما الاعمال
بالنيات ولا نقلي الصرف لاستحالة الدور فان النقلي الصرف لا يفيد الا بعد العلم بصدق الرسول
والعلم بصدق الرسول لا يستفاد من العقل على ذلك التقدير اذ لم يكن نقليا صرفا بل لا بد
وان يستفاد من النقل فيلزم الدور من ثلث اقسام اراد بالنقلي الصرف ما يكون جميع مقدماته القريبة
نقلية كقولنا تارك المامور به عاص لقوله تعالى افعصيت امري وكل عاص يستحق العقاب لقوله تعالى
ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا وانما قيدنا المقدمات بالقريبة لان النقلي
الصرف ايضا بعض مقدماته البعيدة عقلية لما مر فلا يقابل المركب بل يندرج فيه وقد يفيد النقلي
القطع لا خفاء في افادة النقلي الظن وانما الكلام في افادته العلم فالمعتزلة وجمهور الاشاعرة على

انه

انه لا يفيد القطع اي اليقين لانها تتوقف على العلم بوضع الالفاظ الواردة في كلام المخبر الصادق
للمعاني المفهومة منها وبارادة المخبر تلك المعاني لتلزم ثبوت المدلول والعلم بالوضع يتوقف على العلم بعصمة
رواة العربية لغة وصرفا ونحوا عن الغلط والكذب والعلم بالارادة يتوقف على عدم النقل الى معنى اخر
وعلى عدم الاشتراك بين هذا المعنى وبين معنى اخر وعلى عدم كونه مستعملا بطريق التجوز في معنى غير
المعنى الموضوع له وعلى عدم الاضمار لشيء يتغير به المعنى وعلى عدم تخصيص ما ظاهره عموم الافراد والاوقات
بالبعض من ذلك بان يراد من اول الامر ذلك البعض او يراد ما يفيد بيان انتهاء وقت الحكم ويسمى نسخا
وعلى عدم تقديم وتاخير يغير المعنى عن ظاهره وكل واحد من هذه الامور لجوازه في الكلام لا يجزم بانتفائه
بل غايته الظن ثم بعد هذين الامرين اعني العلم بالوضع والعلم بالارادة لا بد من العلم بعدم المعارض
العقلي الدال على نقيض ما دل عليه الدليل النقلي اذ لو وجد ذلك لم يفد الدليل النقلي بل يجب
ان يأول عن معناه الى معنى اخر والى هذا اشار بقوله ويجب تاويله عند التعارض مثاله قوله تعالى
الرحمن على العرش استوى فانه يدل على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلي الدال على استحالة الجلوس
في حقه تعالى فيأول الاستواء بالاستيلاء او يجعل الجلوس على العرش كناية عن الملك وانما قلنا
لم يفد الدليل النقلي لان تصديقه يستلزم تكذيب العقل الذي هو اصل النقل لاحتياجه اليه وانتهائه
بالاخرة اليه لما سبق من انه لا بد من معرفة صدق النقل بدليل عقلي وفي تكذيب الاصل لتصديق الفرع
تكذيب للاصل والفرع جميعا وما يفضي وجوده الى عدمه باطل قطعا لكن عدم المعارض العقلي غير يقيني
اذ الغاية عدم الوجدان مع المبالغة الكاملة في تتبع الادلة العقلية وعدم الوجدان لا يفيد القطع
بعدم الوجود والحق ان الدليل النقلي قد يفيد القطع اذ من الاوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ
الارض والسماء وكاكثر قواعد الصرف والنحو في وضع هيئات المفردات وهيئات التراكيب والعلم بالارادة
يحصل بمعونة قرائن مشاهدة من المنقول عنه او متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات
المذكورة فانا نعلم استعمال لفظ الارض والسماء ونحوهما من الالفاظ المشهورة المتداولة فيما
بين جميع اهل اللغة في زمن الرسول في معانيها التي يراد منها الان والتشكيك فيه سفسطة لا
شبهة في بطلانها وكذا الحال في صيغ المضارع والماضي والامر والنهي واسم الفاعل وغيرها فانها
معلوم الاستعمال في ذلك الزمان فيما يراد منها في زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف
اليه مما علم معانيها قطعا فاذا انضم الى مثل هذه الالفاظ قرائن مشاهدة او منقولة تواترا
تحقق العلم بالوضع والارادة وانتفت تلك الاحتمالات المذكورة فان قيل احتمال المعارض قائم
اذ لا جزم بعدمه بمجرد الدليل النقلي او بمعونة القرائن قلنا اما في الشرعيات فلا خفاء اذ لا مجال للعقل
فلا تعارض من قبله واما في العقليات فلان العلم بنفي المعارض العقلي حاصل عند العلم بالوضع
والارادة مع صدق المخبر على ما هو المفروض وذلك لان العلم بتحقق احد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء
الاخر فان قيل افادتها اليقين يتوقف على العلم بنفي المعارض فاثباتها به يكون دورا قلنا افادة

اليقين انما يتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته لا على العلم بانتفائه اذ كثيرا ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال اثباتا او نفيا فضلا عن العلم بذلك وهو قياس في فيما يعني ان ملزوم العلم والظن على ثلثة اقسام قياس واستقراء وتمثيل ووجه الحصر انه لابد ان يكون بين الموصل والموصل اليه مناسبة مصححة وذلك اما باشتمال الموصول على الموصل اليه واما بالعكس واما باشتمال الثالث عليهما واما بالاستلزام بينهما اما صريحا كما في الاستثنائيات المتصلة واما غير صريح كما في الاستثنائيات المنفصلة واما الاقترانيات الشرطية فراجعة اما الى الاستلزام واما الى الاشتمال فالذي باشتمال الموصل وبالاستلزام بينهما هو القياس وعرف بانه قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول اخر والذي باشتمال الموصل اليه هو الاستقراء والذي باشتمال الثالث هو التمثيل واعترض عليه بانه قد يستدل باحد المتساويين على الاخر كما يقال كل انسان ناطق وكل ناطق ضاحك بالقوة واجيب بان الاستدلال بالمفهوم الناطق الذي هو كلي على حال كل واحد من جزئياته التي هي افراد الانسان والقياس اقتراني واستثنائي لان القياس ان كانت النتيجة او نقيضها مذكورا فيه بالفعل فهو استثنائي كقولنا ان كانت الشمس طالعة والنهار موجود لكن الشمس طالعة فالنهار موجود ولكن لم تكن الشمس طالعة والا فهو اقتراني والاول باعتبار الصورة القريبة اربعة والبعيدة اثنان وباعتبار المادة القريبة خمسة والبعيدة اربعة يعني ان القياس الاقتراني باعتبار صورته القريبة اعني الهيئة الحاصلة للمقدمتين بسبب نسبة الوسط الى الطرفين ينقسم الى اشكال اربعة لان الوسط اما محكوم به في الصغرى ومحكوم عليه في الكبرى وهو الشكل الاول او محكوم به فيهما وهو الشكل الثاني او محكوم عليه فيهما وهو الشكل الثالث ومحكوم به في الكبرى ومحكوم عليه في الصغرى وهو الشكل الرابع وباعتبار صورته البعيدة اعني باعتبار الهيئة الحاصلة لكل من المقدمتين بسبب الحمل والاتصال والانفصال ينقسم الى قسمين وذلك لانه اما مركب من الحمليات الصرفة وهو الاقتراني الحملي او من الحملي والشرطي او من الشرطيات الصرفة وهما الاقتراني الشرطي والقياس باعتبار مادته القريبة خمسة اقسام لان مقدمتيه اما ان تفيد تصديقا [illegible] او امرا اخر غير التصديق اعني التخييل الجاري مجرى التصديق فالثاني الشعر والاول اما ان يفيد ظنا او جزما فالاول الخطابة والثاني ان افاد جزما يقينيا فهو البرهان والا فان اعتبر فيه عموم الاعتراف او التسليم فهو الجدل والا فالمغالطة وباعتبار مادته البعيدة اربعة اقسام المخيلات التي هي مادة الشعر والمظنونات التي هي مادة الخطابة والمشبهات التي هي مادة المغالطة والمسلمات التي هي مادة البرهان والجدل وتدقيق لما جعل المسلمات الشاملة لمادتيهما قسما واحدا فيهما فليجعل في المادة القريبة ايضا قسما واحدا مفيدا للجزم في النتيجة لا يقال الجزم في النتيجة ينقسم الى اليقيني وغيره لانا نقول كذلك الجزم في المقدمات المسلمة ينقسم اليهما فالفرق تحكم وايضا عبارة المتن تدل على ان القياس

الاقتراني

لا يخفى ان الموصل مجموع الشرطية والمقدمة الاستثنائية والاستلزام بين مقدمة الشرطية والنتيجة ولا استلزام صريحا اصلا لو استثنى نقيض التالي فان قلت مجموع الشرطية والمقدمة يستلزم المط قلت لا اختصاص به بالاستثنائي عبد الله قراباغي ... الا ان يقال المراد من الاستلزام الاستلزام فقط بقرينة المقابلة وذلك انه لما كان الاشتمال لا يظهر في الاستثنائي اورد الاستلزام لاجله تامل فيه ويحتمل ان المراد بالصريح في الاكثر والمراد من الصريح اعم من ان يكون صريحا حقيقة او في حكم الصريح تامل قره

في الجواب تامل اذ الحكم في الكبرى على افراد الناطق كما ان الحكم في النتيجة على افراد الانسان الذين هم افراد الناطق بعينه ثم لا يخفى انه يمكن اتساع دائرة النقض بقولنا كل انسان ناطق والجواب الجواب والتامل التامل ثم الحق في الجواب ما ذكره صاحب المواقف ان الناطق وان كان مساويا للانسان بحسب الواقع لكنه اعم منه بحسب المفهوم اذ الناطق الانسان من الافراد الفرضية للناطق والتحقيق ان كل متساويين بينهما العموم من وجه اذا اعتبرت النسبة بحسب المفهوم لا غير قره وقد يجاب بان كل واحد من المتساويين يعد جزئيا اضافيا للاخر اذ يقع كل واحد منهما موضوعا للاخر بحسب المعنى انه راجع فيه ولا يخفى بعده قره

حتى ان النهار موجود فلم

الاقتراني ينقسم الى اربعة وخمسين ولا اختصاص لهذا التقسيم بالاقتراني بل الاستثنائي ايضا ينقسم الى هذه الاقسام والثاني متصل نتائجه امران وكذا غير الحقيقي من المنفصل ومنه حقيقة يعني ان القياس الاستثنائي اما متصل وينتج منه قسمان احدهما ما استثني فيه عين المقدم فينتج عين التالي والثاني ما استثني فيه نقيض التالي فينتج نقيض المقدم لان صدق الملزوم يستلزم صدق اللازم وانتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم واما ما استثني فيه عين التالي او نقيض المقدم فلا ينتج شيئا لان انتفاء الملزوم لا يستلزم صدق لازمه ولا انتفائه وكذا صدق اللازم لا يقتضي صدق الملزوم ولا انتفائه لجواز ان يكون اللازم اعم من الملزوم واما منفصل غير حقيقي وكذا ينتج قسمان منه لان المنفصل الذي هو مانع الجمع فاستثناء عين كل من الجزئين يستلزم نقيض الاخر لامتناع الجمع بين الجزئين واما استثناء نقيض احد الجزئين فلا يستلزم عين الاخر ولا نقيضه لجواز ارتفاع الجزئين والمنفصل الذي هو مانع الخلو فاستثناء نقيض كل من الجزئين يستلزم عين الاخر لامتناع الخلو عنهما واستثناء عين الجزئين لا يستلزم عين الاخر ولا رفعه لجواز الجمع بين الجزئين واما منفصل حقيقي فاستثناء كل من الجزئين يستلزم نقيض الاخر وبالعكس لامتناع الجمع بين الجزئين وامتناع الخلو عنهما ايضا والاجزاء يفيد ان الظن وتفاصيل هذه الاشياء مذكورة في غير هذا الفن يعني ان الاستقراء والتمثيل يفيدان الظن اما الاستقراء فهو تصفح جزئيات كلي واحد ليثبت حكمها في ذلك الكلي فاما ان علم انحصار الجزئيات وثبوت الحكم في كل منها وهذا النوع من القياس الاقتراني الشرطي يسمى القياس المقسم والا فناقص وهو المفهوم من اطلاق الاسم ولا يفيد الا الظن مثال الاستقراء التام قولنا العدد اما زوج او فرد وكل زوج يعده الواحد وكل فرد ايضا يعده الواحد فالعدد يعده الواحد وهذا يفيد اليقين ومثال الاستقراء الناقص قولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الناس والبهائم والسباع كذلك فالحكم بان كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ غير يقيني اذ يحتمل ان يكون حال الحيوان الذي لم يستقرأ بخلاف ذلك كالتمساح فانه يحرك فكه الاعلى عند المضغ واما التمثيل فهو الحاق جزئي بجزئي اخر في حكم ذلك الجزئي لاشتراكهما في معنى جامع بينهما ويسميه الفقهاء قياسا والمشترك جامعا والجزئي الاول اصلا والثاني فرعا وهو لا يفيد الا الظن اذ يحتمل ان لا يكون الجامع علة او يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا فان ثبت ان الوصف الجامع علة مطلقا من غير ان يكون خصوصية الاصل شرطا وخصوصية الفرع مانعا بل يكون علة للحكم حيث كان عاد هذا القسم الى القياس اعني الاستدلال بالكلي على جزئياته ويكون ذكر الاصول لكون الحكم ثابتا فيها لغوا لا تاثير له اصلا واعلم ان تفاصيل هذه الطرق واستقصاء البحث فيها مذكورة في غير هذا الفن اي في فن المنطق فلا وجه لايراد ما هو زائد على ما ذكرناه ههنا والتعقل والتجرد متلازمان لا استلزام انتفاء المحل انتفاء الحال فان تشابهن عرض الوضع للمجرد

والتام واخذ
في البرهان فلا ينبغي
حصر الاستقراء فيهما
للقياس مطلقا تامة ولا ناقصة
اشكال القياس لم ينتج شيئا

والا تركب مما لا يتناهى ولا استلزام التجرد صحة المعقولية المستلزمة لامكان المصاحبة
يعني ان كل عاقل مجرد وكل مجرد عاقل والتعقل عبارة عن ادراك شيء لم يعرضه العوارض الجزئية
التي تلحقه بسبب المادة في الوجود الخارجي من الكم والكيف والاين والوضع الى غير ذلك
والتجرد عبارة عن كون الشيء بحيث لا يكون مادة ولا مقارنا للمادة مقارنة الصور والاعراض
اما ان كل عاقل مجرد فلان التعقل انما يكون بارتسام صورة المعقول في العاقل وكل ما هو محل
لصورة المعقول فهو مجرد لانه لو كان ماديا لكان منقسما ويلزم من انقسامه انقسام الحال فيه
لان الصورة المعقولة تحل في العاقل من حيث ذاته لا من حيث لحوق طبيعة اخرى وانقسام
المحل يستلزم انقسام الحال اذا كان حلوله من حيث ذاته لا من حيث لحوق طبيعة اخرى فالصورة
المعقولة على ذلك التقدير تكون منقسمة فانقسامها اما الى اجزاء متشابهة في الحقيقة وح
يلزم ان يكون الصورة المعقولة التي فرضنا انها مجردة عن اللواحق المادية من المقدار والوضع
قد عرض لها الوضع والمقدار واما ان ينقسم الى اجزاء متخالفة فيلزم تركب الصورة المعقولة
من اجزاء غير متناهية بالفعل لان المحل لكونه ماديا يقبل القسمة الى غير النهاية فالحال ايضا يقبلها
الى غير النهاية والفرض ان الاجزاء متخالفة في الحقيقة فلا بد ان تكون حاصلة بالفعل في
المركب وتركب شيء من اجزاء غير متناهية بالفعل مح والاعتراض عليه يعلم مما ذكر في مبحث
تجرد النفس واما ان كل مجرد عاقل فلان كل مجرد يصح ان يكون معقولا لانه ان يكون بريا
عن الشوائب المادية وكل ما هو كذلك من شانه ان تكون معقولة لانه لا يحتاج الى عمل يعمل
بها حتى تصير معقولة فان لم يعقل كان ذلك من جهة العاقلة وكل ما يصح ان يكون معقولا
يصح ان يكون معقولا مع غيره لان كل ما يصح ان يعقل فتعقله يمتنع ان يكون منفكا عن صحة
الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراهما من الامور العامة المعقولة والحكم بشيء على شيء
يقتضي تصورهما معا فاذن كل ما يصح ان يعقل مع غيره وكل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره
يصح ان يكون مقارنا للمعقول الآخر وكل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره من المعقولات يصح ان يكون
عاقلا اذا كان مجردا قائما بذاته اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون مقارنا
لغيره فاذا وجد في الخارج يصح مقارنته لذلك الغير لان صحة المقارنة المطلقة لم يتوقف على
المقارنة في العقل فان صحة المقارنة المطلقة هي استعداد المقارنة المطلقة التي هي اعم من
المقارنة في العقل مقدم على المقارنة المطلقة المتقدمة على المقارنة في العقل والمتقدم على شيء على المتقدم
متقدم على ذلك الشيء فصحة المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة في العقل فلا يتوقف عليها
والا يلزم الدور فاذن صحة المقارنة المطلقة غير متوقفة على المقارنة في العقل فاذا وجد في
الخارج مجرد قائم بذاته فيكون صحة المقارنة المطلقة التي لا يتوقف على المقارنة في العقل بان
يحصل فيه المعقول حصول الحال في المحل وذلك لانه اذا كان قائما بذاته امتنع ان يكون مقا

للغير

ينبغي ان
ياخذ الشق الاول
والانقسام الى اجزاء متشابهة
في الجملة حتى يكون هذا الشق عدم الانقسام ع سم
الى اجزاء متشابهة اصلا فيتفرع ح لزوم تركب
الصورة المعقولة من اجزاء غير متناهية بالفعل
ثم لما كان هذا الشق مختصا بهذا المحذور
بمعنى ان هذا المحذور يتحقق
فيه ولم يتحقق
في الشق
الاول خصصه
عن الاول و
رتب عليه المحذور
الذي يخصه والا
فالمحذور الاول يتحقق
ههنا كما لا يخفى مرزا
قوله وسنها انه موقوف
على حصول الاشياء
بنفسها حاصل لا نسلم
مساواتها في الانقسام و
عدمه لانه من لوازم الوجود
الوجود الخارجي وليس من لوازم
الماهية حتى يلزم من التساوي في
الماهية التساوي فيه ولو سلم فلا
نم ان انقسام المحل يوجب انقسام
الحال فيه لجواز ان يكون كالحلول الطريقي
الطرياني وايضا لا نم ان كل مادي ينقسم
فان النقطة مادية غير منقسمة كما مر في مبحث
تجرد النفس تدبر قوله اذا كان
مجردا قائما بذاته وانما اعتبر في المجرد كونه موجودا
في الخارج قائما بذاته لان الصورة المجردة القائمة
بالذات والاعراض القائمة بها عيانا لا يصح
لان يكون عاقلة لما ثبت عليه من ان العاقل لا بد ان
يكون قائما بذاته ستق قدس سره قوله اما الصغرى
فظاهرة لا يخفى ما فيه من المسامحة لان المقدمة التي ادعى
ظهورها الكبرى للقياس الاول والنتيجة صغرى القياس
الثاني فان القياس من القياسات
المركبة حبته

للغير بحلوله فيه او حلولهما في ثالث والمقارنة المطلقة منحصرة في هذه الثلثة فاذا امتنع اثنان
منها تعين ان يكون الصحة بالنسبة الى الثالث وهو صحة مقارنته للمعقول مقارنة الحال
للمحل فثبت ان كل ما يصح ان يعقل فاذا وجد في الخارج وكان مجردا قائما بذاته يصح ان يقارنه
معقول اخر مقارنة الحال للمحل ولا نعني بالتعقل الا مقارنة المعقول للموجود المجرد القائم بذاته
مقارنة الحال لمحله فكل مجرد يصح ان يكون عاقلا لغيره وكل ما يصح ان يكون عاقلا لغيره يصح
ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذلك الغير يستلزم امكان تعقله انه تعقل ذلك الغير وصحة
الملزوم تستلزم صحة اللازم فصحة تعقله للغير تستلزم صحة امكان تعقله انه تعقل ذلك
الغير وصحة الامكان تستلزم الامكان فيمكن تعقله انه تعقل ذلك الغير وتعقله انه تعقل ذلك
الغير يستلزم تعقله ذاته لان تعقل القضية يستلزم تعقل المحكوم عليه فثبت ان كل مجرد يصح
ان يكون عاقلا لذاته فيجب ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذاته اما بحصول نفسه او بحصول
مثاله والثاني باطل لاستلزامه اجتماع المثلين فتعين ان يكون تعقله بحصول نفسه ونفسه
دائما حاصل له لا تغيب عنه اصلا فيكون التعقل دائما حاصلا فثبت ان كل مجرد عاقل
فقوله ولاستلزام التجرد صحة المعقولية اشارة الى ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا وقوله
المستلزمة لامكان المصاحبة اشارة الى ان كل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يقارن معقولا
اخر وباقي المقدمات محذوف وقد اعترض عليه بوجوه احدها انه لم لا يجوز ان يكون خصوصية ذات
المجرد مانعة عن تعقله كما صرحوا بان كنه ذاته تعالى يمتنع ان يكون معلوما للغير فجاز ايضا ان
يكون بعض المجردات بحيث يمتنع معقوليته وثانيها ان تفرع المقارنة المطلقة على المقارنة
الخاصة انما يتم اذا كانت المقارنة المطلقة ذاتية لها وهو ممنوع وثالثها انه يجوز ان يصح لذات
المجرد المقارنة المطلقة في ضمن هذا الفرد الخاص فقط اعني المقارنة في العقل لا لان صحة
المقارنة المطلقة موقوفة على هذه المقارنة العقلية الخاصة بل لان ذات المجرد بحيث لا يقبل
الا هذه المقارنة الخاصة اعني المقارنة العقلية وايضا ما ذكرتم في امتناع توقف صحة المقارنة
المطلقة على المقارنة العقلية بعينه يدل على امتناع تعين صدق المقارنة المطلقة بالنسبة
الى القسم الثالث فيلزم احد الامرين اما فساد هذا الدليل وبطلان هذه المقدمة فان توقف
صحة مطلق المقارنة الخاصة لا لذاتها بل للعارض وهو كون احد المقارنين موجودا قائما بذاته
فلا يتحد جهة توقف فلا دور واجيب بان توقف صحة مطلق المقارنة على المقارنة في العقل ايضا
ليس لذاتها بل للعارض وهو ان كل واحد من المقارنين موجود ذهني قائم بغيره فلا يتحد جهة التوقف
فلا دور ورابعها انه يجوز ان يكون من خاصية بعض المجردات ان يعقل المعقولات ويمتنع عليه
ان يعقل انه تعقلها والقياس على ما يجده الانسان من نفسه لا يفيد حكما كليا يقينيا ومنها
القدرة وتفارق الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة في التابع اي من الكيفيات النفسانية

٣٠٧

قوله واعترض الخ اقول يمكن ان يجاب عن الاعتراضات الاربعة بان يقال في جواب الاول ان كل مجرد موجود اما ان يكون له ماهية غير الانية او ماهية انية ... منها معلوم ... الماهيات ... ويمكن ان يجاب عن الاول بوجه اخر وهو انه ان اريد بقولكم لبعض المجردات لا يعقل انه لا يعقل بكنهه فمسلم ... ان اريد انه لا يعقل بوجه ... فهو ممنوع ... وعن الثاني بان هذا الاعتراض ... وعن الثالث بان المستدل بين ان صحة المقارنة غير مشروطة بالوجود الذهني ... وعن الرابع بانه مكابرة ...

لا يخفى ان القدرة من جنس الكيفيات النفسانية ... النفس الفلكية ... الحيوانية والنباتية ... ويمكن ان يراد بالقوة الحيوانية والنباتية غير النفس الحيوانية والنباتية ... القدرة من الكيفية ... النفس الفلكية ... لا يخفى ان ... النفس المجردة ... وكذا النفس الحيوانية والنباتية ...

القدرة وهي مؤثر على وفق الارادة والمؤثر اما ان يكون مصدرا للفعل واحدا ولافعال كثيرة وعلى التقديرين اما بالقصد والشعور او لا بالقصد والشعور الاول وهو ان يكون مصدرا للفعل واحد بدون القصد والشعور هو الطبيعة والثالث وهو ان يكون مصدرا لافعال كثيرة بالقصد والشعور هو القوة الحيوانية والرابع وهو ان يكون مصدرا لافعال كثيرة لا بالقصد والشعور هو القوة النباتية فان القدرة تفارق الطبيعة بالشعور لان تاثير القدرة بالشعور وتاثير الطبيعة بلا شعور واعتبر بعضهم في القدرة مكان القصد والشعور اختلاف الافعال والاثار ففسر القدرة بصفة يكون مبدا لافعال مختلفة فالقوة الحيوانية يكون قدرة بالتفسيرين لمقارنتها القصد والاختلاف والطبيعة لا تكون قدرة بشيء من التفسيرين لخلوها عن الامرين والنفس الفلكية قدرة بالتفسير الاول دون الثاني والنباتية بالعكس فبين التفسيرين عموم وخصوص من وجه فان قيل القدرة الحادثة غير مؤثرة عند الشيخ الاشعري فلا يدخل في شيء من التفسيرين اجيب بان ليس المراد التاثير بالفعل بل بالقوة يعني انها صفة شانها التاثير والايجاد على ما صرح به الامام حيث قال القدرة صفة وجودية من شانها تاتي الايجاد والاحداث بها على وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن لم يؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى وبهذا يندفع ما يقال لا بد من القول بكون فعل العبد بقدرته على ما هو مذهب المعتزلة او بنفي قدرة العبد اصلا على ما ذهب اليه جهم مع الفرق الضروري بين حركة الرعشة والبطش وحركة السقوط والنزول والحاصل انا قاطعون بوجود صفة من شانها الترجيح والتخصيص والتاثير ولا امتناع في ان لا يؤثر بالفعل المانع والنزاع في انها مبدا التاثير بالفعل هل يسمى قدرة لفظي والقدرة تفارق المزاج بالمغايرة في الاثار يعني ان اثر كل منهما يغاير اثر الاخر فان المزاج لكونه كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة يكون من جنس هذه الكيفيات الاربع فيكون اثره هذه الكيفيات واثر القدرة ليس من جنس اثر هذه الكيفيات الاربع فالقدرة تغاير المزاج وفيه نظر لان الشيء الواحد قد يكون له اثار متغايرة ففي قوله وتفارق الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة في الاثار لف ونشر مرتب ومصححة للفعل يعني ان القدرة تقتضي صحة الفعل بالنسبة الى الفاعل لان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك وانما قيدنا بقولنا بالنسبة الى الفاعل لان الفعل في نفسه ممكن صحيح ولم يجعله القدرة ممكنا صحيحا والا يلزم القلب بل انما جعله ممكنا صحيحا بالنسبة الى الفاعل وتعلقها بالطرفين اختلفوا في ان القدرة هل هي متعلقة بالطرفين على السواء ام لا فذهب المعتزلة الى انها متعلقة بالطرفين على السواء واختاره المصنف لان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك ويتساوى نسبته اليهما وذهب الاشاعرة الى انها متعلقة بطرف واحد لان القدرة عندهم مع الفعل لا قبله كما سيجيء فلا يتعلق بالضدين والا لزم اجتماعهما لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة المتعلقة بهما وقال الامام الرازي

٣ بالقصد والشعور هو النفس الفلكية والثاني هو ان يكون مصدرا لفعل واحد

المذكور لا يكفي انه بعد تسليم المغايرة اللازمة من الشكل المذكور لا مجال لدفع الاستدلال لانه اذا ثبت ان اثر المزاج لا يكون اثر القدرة ثبت المغايرة بين المزاج والقدرة وتوجيه كلام الشارح انه دفع لما توجه المستدل دليلا على الكبرى يعني ... لما كان للقدرة اثر ليس من جنس اثر الكيفية ومعلوم انه لا يكون لشيء واحد اثار متغايرة فلا اثر القدرة لا يكون من جنس اثر الكيفية اصلا ... ...

القدرة تطلق على القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة بحيث متى انضم اليها ارادة احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الآخر حصل ذلك الآخر ولا شك ان نسبة هذه القوة الى الضدين على السواء وتطلق ايضا على القوة المستجمعة لشرائط التأثير بمنها ولا شك انها لا تتعلق بالضدين والا اجتمعا في الوجود بل هي بالنسبة الى كل مقدور وغيرها بالنسبة الى المقدور الآخر سواء كانا متضادين او غير متضادين وذلك لاختلاف الشرائط المعتبرة في وجود المقدورات المختلفة فان خصوصية كل مقدور شرط مخصوص به يتعين وجوده من بين المقدورات المشتركة الا يرى ان القصد المتعلق بها شرط لوجودها دون غيرها ولعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير فلذلك حكم بانها لا تتعلق بالضدين ولعل المعتزلة ارادوا بالقدرة القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة فلذلك قالوا بتعلقها بالضدين واعترض عليه صاحب المواقف بان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ الاشعري فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير ويتقدم الفعل لتكليف الكافر وللتنافي ولزوم احد المحالين لولاه اختلفوا في ان القدرة هل هي مع الفعل او قبله فذهب المعتزلة الى الثاني والاشاعرة الى الاول واختار المصنف مذهب المعتزلة واحتج عليه بثلثة وجوه الاول انه لو لم يكن قبل الفعل لما كان الكافر مكلفا بالايمان حال الكفر والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله بيان الملازمة انه ح لا يكون الايمان حال الكفر مقدورا للكافر والتكليف بغير المقدور غير واقع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والثاني ان القدرة وكونها مع الفعل يلزمه ان يستغني عنها لان حال الوجود الفعل صار الفعل موجودا فلا حاجة اليها لانه يدخل من العدم الى الوجود وتنافي الملزومات لازم للتنافي بين اللوازم فالقدرة لا تكون مع الفعل والثالث انه لو لم يكن القدرة قبل الفعل بل مقارنة له غير مفارقة عنه يلزم احد المحالين اما قدم العالم او حدوث قدرة الله تعالى ضرورة عدم انفكاك احدهما من الآخر والتالي بقسميه باطل واجيب عن الاول بان تكليف الكافر في الحال ايقاع الايمان في ثاني الحال فان قيل ان استمر الكفر في ثاني الحال فلا قدرة فيه على الايمان وان تبدل بالايمان لم يكن مكلفا به قيل لاستحالة التكليف بتحصيل الحاصل فيتنافي التكليف والقدرة التي هي شرطه اجيب بان التكليف لا يتعلق الا بما هو مقدور واللازم منه ان يكون المكلف به مقدورا في زمان وجوده واما كون القدرة مجامعة للتكليف فلا على ان التكليف بتحصيل الحاصل انما يستحيل اذا كان بتحصيل آخر لا بذلك التحصيل وح جاز ان يستمر التكليف حال القدرة واندفع تشنيع المعتزلة على الاشاعرة بلزوم عدم العصيان اذ لا تكليف قبل الفعل لعدم القدرة فلا عصيان ومع الفعل لا عصيان ايضا لانهم لا يسلمون عدم التكليف قبل القدرة او نقول عدم العصيان لان اما قبل الفعل فلعدم القدرة واما حال الفعل فللامتثال وعن الثاني بان الفعل حال وجوده محتاج الى القدرة وما يتوهم من انه يلزم احداث الحادث وايجاد الموجود فجوابه ان اللازم احداث الحادث

بايجاده

يمكن ان يقال هذه مناقشة لفظية لا يدفع توجيه الامام ... ذلك
يندفع بانه لا
تعقب بان يقال مراد
الامام بقوله القوة المستجمعة
شرائط التأثير القوة التي لها جميع
شرائط التأثير الا عدم القدرة القديمة ...
من تعلقه ...

فيه ما لا يخفى
الاولى ان يقال يجوز ان يكون مراد
الامام من التأثير اعم من تأثير القدرة
تأثير الواجب في قوله القوة المستجمعة لشرائط التأثير
وايضا يمكن ان يقال ضاف ... ان يراد من القوة المستجمعة
شرائط التأثير القوة المستجمعة شرائط كسب التأثير
١٢
قوله واجيب عن الاول الخ
يجوب انا سلمنا
ان القدرة
شرط التكليف لكن بمعنى انه يجب تحققها زمان ايقاع المكلف به

وجوب ايقاع المكلف به فان قيل قد تقرر ان الكافر
قبل البلوغ غير مكلف اصلا قلت معناه انه قبل
البلوغ غير مكلف بمعنى انه لا يجب عليه ايقاع
الايمان فيه حتى لو لم يؤمن قبل
البلوغ لكان ... اياه
قبل البلوغ لا يتعلق
به التكليف
فلا يتم ما ... لا يخفى ان ما ذكره جوابا عن قوله فان
قيل لا يكون ... المذكور ...
بل لا يزيد على الجواب الذي ذكره اولا
كما ... اصلا ...

ما حداثه اخر وايجاد الموجد بايجاد اخر كما ذكرنا وعن الثالث بان كلامنا في قدرة العبد ولم يدع ان القدرة على الاطلاق مقارنة للفعل ليلزم علينا حدوث قدرة الله تعالى وقدم العالم بل قدرة الله قديمة ولها تعلقات حادثة مقارنة للافعال الصادرة عنها واحتجت الاشاعرة على ان القدرة مع الفعل لا قبله بوجهين احدهما انه عرض والعرض لا يبقى زمانين فلو كانت قبل الفعل لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود المقدور بدون القدرة والمعلول بدون العلة وهو محال واجيب عنه اما اولا فبالنقض بقدرة الله تعالى وما يقال من ان العرض لا يطلق على صفاته تعالى وان صفاته ليست مغايرة لذاته فمما لا يجدي نفعا لان الكلام في المعنى لا في اطلاق الالفاظ واما ثانيا فبالحل وهو انا لا نسلم ان العرض لا يبقى زمانين ولو سلم فاللازم هو وجود المعلول بدون ان يكون له علة اصلا واللازم هو وجوده بدون مقارنة العلة بل مع سبقها واستحالة ذلك اذ التخلل بينهما زمانا ممنوعة ولو سلم فيجوز ان ينعدم القدرة ويحدث مثلها فيكون لها بقاء بتجدد الامثال على الاستمرار الى حال الفعل ورد هذا الاخير بان وجود المقدور حينئذ اما بالقدرة الزائلة فيعود المحذور او الحاصلة فهو المطلوب ثم لا يخفى ان هذا الدليل من الاشاعرة الزام لانهم لا يقولون بتاثير القدرة الحادثة الثاني لو كانت القدرة قبل الفعل لكان حصول الفعل قبل وقوعه ممكنا لكنه محال لانه يلزم من فرض وقوعه اجتماع النقيضين وهو ان يكون الفعل موجودا معدوما معا لان الفعل قبل وقوعه معدوم قطعا وايضا لا يكون الحالة التي فرضناها سابقة على الفعل سابقة عليه بل مقارنة له واجيب اولا بالنقض بالقدرة القديمة فان قيل لا يلزم من وجود القدرة القديمة قبل الفعل وجود تعلقها قبله فالقدرة القديمة تعلقها مطلق الفعل ومقدورية الفعل انما يجب في زمان تعلق القدرة به اقول فليجز مثل ذلك في القدرة الحادثة وهو ان يكون نفسها موجودة قبل الفعل وتعلقها مقارنا للفعل وثانيا بالحل وهو تحقيق معنى قولنا حصول الفعل قبل وقوعه ممكن فانه قد يراد به معنيان الاول ان حصول الفعل في زمان قبل زمان وقوع الفعل مشروط بشرط كونه قبله محال الثاني ان حصول الفعل في زمان قبل زمان الفعل لكن غير مشروط بشرط كونه قبله ممكن ولا اشتباه في استحالة المعنى الاول لكنه لا ينافي المقدورية وامكان حصول الفعل من القادر لان هذا المحال لم يلزم من وجود الفعل في ذلك الزمان وحده بل يلزم امتناعا فيه منه مع فرض كونه ذلك الزمان قبل الفعل مقارنا للعدم فيكون هذا المجموع محالا لا وجود الفعل وحده بل هو ممكن في حد ذاته قطعا فلا يتصف بالامتناع الغيري وذلك لا ينافي تعلق القدرة به والمعنى الثاني غير محال فانه يمكن ان يزول عن ذلك الزمان وصف كونه قبل زمان وقوع الفعل ويحصل بدله وصف كونه زمان وقوع الفعل فلا يلزم اجتماع النقيضين وهذا كما يقال قعود زيد محال بشرط قيامه اذ يمتنع كونه قائما قاعدا معا وليس بمحال في زمان قيامه اذ يمكن ان يعدم القيام ويحصل بدله القعود ولا يجد وقوع المقدور مع تعدد القادر اي لا يجوز ان يقع مقدور واحد بالشخص بقادرين كل

٢ الدلائل على الامتناع

والتعلق

واحد منهما مستقل بالقادرية والدليل عليه ما مر في امتناع اجتماع علتين مستقلتين على معلول
واحد بالشخص وانما يتم هيهنا اذا كانت كل واحدة من القدرتين مؤثرة واما من زعم ان القدرة
قد تكون كاسبة لا مؤثرة فقد جوز اجتماع قدرتين مؤثرة وكاسبة على مقدور واحد فيقع بهما معا
كما في افعال العباد الاختيارية ولم يجوز اجتماع مؤثرتين لما ذكرنا ولا كاسبتين لان الكسب هو ان
يجعل الله تعالى فعلا متعلقا للقدرة الحادثة وانها لا تتعلق بفعل خارج عن محلها فلا يتصور قدرة زيد
على فعل عمرو ولا يتصور اثنان هما محل لفعل واحد بل يكون كل واحد من الاثنين محلا الفعل معا ولو بانه شخص
لفعل الاخر فلا يمكن اجتماع قدرتين كاسبتين على فعل واحد شخصي وانما قال ولا يجتمع وقوع المقدور
وتعقل ولا يتحد المقدور لما اشتهر عندهم من انه يجوز ان يكون المعلول الواحد شخصي علتان مستقلتان
لكن اذا وقع المعلول باحدهما امتنع ان يقع بالاخر فلا يمكن وقوع المقدور الواحد الشخصي الا من
قادر واحد شخصي وانما قلنا لما اشتهر عندهم لما اسلفنا من المنع على المقدمة القائلة اذا وقع باحدهما
امتنع ان يقع بالاخر وقد مر شرحها في مبحث المعلول بعلل بانعدام علتيه ولا استبعاد في تماثلهما
اي في تماثل افراد القدرة ذهب طائفة الى ان افراد القدرة يستحيل ان تكون متماثلة لانه يمتنع ان
يجتمع قدرتان لقادر واحد على مقدور واحد بعين ما مر من دليل امتناع اجتماع علتين مستقلتين
واذا ثبت هذا الامتناع امتنع ان يكون قدرة الشخص على مقدور مماثلة القدرة على مقدور اخر والا
لكان كل واحد من القدرتين المتماثلتين قدرة على كل واحد من ذينك المقدورين فيلزم وحدة المقدور
مع تعدد القدرة عليه من شخص واحد ورد المصنف هذا المذهب وقال لا استبعاد في تماثل القدرتين
لان حال القدرتين كحال القادرين فيجوز تعلق القدرتين بمقدور واحد شخصي وان لم يجز وقوعه بهما
على قياس ما عرفته في القادرين لا يقال اذا جاز تعلق قدرتين متماثلتين من قادر واحد او من قادرين
بمقدور واحد فاذا جاز وقوع ذلك المقدور باحدى القدرتين في هذا الزمان مثلا جاز وقوعه
فيه بالاخرى لان لوازم الامثال متحدة فيلزم جواز وقوعه بهما في زمان واحد وقد حكمتم باستحالته
لانا نقول اذا جاز وقوعه باحدهما وحدها في زمان جاز وقوعه فيه بالاخرى وحدها بدلا عن الاولى
بان لا يقع بالاولى ويقع بالثانية بدلا عن الاولى فالوقوع واحد وذلك اما بالاولى او بالثانية
فاذا وقع باحديهما امتنع ان يقع بالاخرى ويقابل العجز تقابل العدم والملكة اختلفوا في ان العجز
عرض مضاد للقدرة ام هو عدم القدرة عما من شانه ان يكون قادرا فذهب الاشاعرة وجمهور
المعتزلة الى الاول وذهب ابو هاشم من المعتزلة الى الثاني واختاره المصنف لهم في اثبات كونه عرضا ضادا
التفرقة الضرورية بين الزمن والممنوع من الفعل فان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين كونه
زمنا وبين كونه ممنوعا من الفعل وما هي الا ان الزمن صفة وجودية هي العجز وليس هذه الصفة في
الممنوع ولابي هاشم ان يجعلها عائدة الى عدم القدرة في الزمن ووجودها في الممنوع فان قيل
الممنوع انما يتأتى منه الفعل على تقدير ارتفاع المانع والزمن ايضا كذلك فالحكم بان احدهما قادر دون

الاخر

دون الاخر بحكم قلنا الممنوع يتاتي منه الفعل وهو بحاله في ذاته وصفته وانما التغير في امر خارج بخلاف المريض فانه تغير من صفة الى صفة قال المصنف في نقد المحصل ان القدرة ان فسرت بسلامة الاعضاء فالعجز عبارة عن افة تعرض للاعضاء ويكون القدرة عدمية لان السلامة عدم الافة وان فسرت القدرة بهيئة تعرض عند سلامة الاعضاء وتسمى بالتمكن او بما هو علة له وجعل العجز عبارة عن عدم تلك الهيئة كانت القدرة وجودية والعجز عدميا وان اريد بالعجز ما يعرض للمرتعش ويميز به حركة الارتعاش من حركة الاختيار فالعجز وجودي ولعل الاشاعرة ذهبوا الى هذا المعنى فحكموا بكونه وجوديا ويضاد الخلق ايضا لتضاد احكامهما اي لتضاد احكام القدرة والخلق فان القدرة صالحة لان يقع بها الضدان والخلق لا يكون صالحا لان يقع به الضدان بل يكون صالحا لاحدهما فقط اذ الخلق ملكة للنفس يصدر بها عنها فعل بلا روية وفكر وتضاد الاحكام يقتضي تضادهما والخلق ايضا يضاد الفعل لتضاد احكامهما فان الفعل قد يكون تكليفيا بخلاف الخلق واعلم ان ما ذكره انما يفيد مغايرة الخلق للقدرة والفعل ولا يفيد تضادهما وذلك لان كون الشيء صالحا لان يقع به الضدان وكونه غير صالح لذلك صفتان متنافيتان لا تصدقان على ذات واحدة من جهة واحدة فيجب ان يتغاير القدرة والخلق اما ذاتا واما اعتبارا واما تضادهما وامتناع اجتماعهما في محل واحد فلا لكن والظاهر اجتماعهما في محل واحد وما يتوهم من ان بين تلك الصفتين لتنافيتين لا زمتان لهما وتنافي اللازمين يستلزم امتناع اجتماع هذين الملزومين الوجوديين اللذين لا يتصادقان وذلك معنى التضاد فجوابه ان تنافي اللازمين الحمليين يستلزم تغاير الملزومين لا امتناع اجتماعهما في محل واحد ولا صدق احدهما على الاخر والمقتضي لامتناع الاجتماع هو تنافي اللوازم الاتصالية ومنها اللذة والالم اي من الكيفيات النفسانية اللذة والالم وتصورهما بديهي كسائر الوجدانيات وقد يفسران قصدا الى تعيين المسمى وتلخيصه فيقال اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم والالم ادراك المنافر من حيث هو منافر والملائم هو كمال الشيء الخاص به كالتكيف بالحلاوة والدسومة للذائقة واستماع النغمات الطيبة للسامعة والرفعة والغلبة للغضبية وادراك حقائق الاشياء واحوالها على ما هي عليه للقوة العقلية وقولنا من حيث هو ملائم لان الشيء قد يلائم من وجه دون وجه كالتناول الكريه اذا علم ان فيه نجاة من العطب والهلاك فانه ملائم من حيث اشتماله على النجاة وغير ملائم بل منافر من حيث اشتماله على ما تنفر الطبيعة عنه فادراكه من حيث انه ملائم يكون لذة دون ادراكه من حيث انه منافر وبهذا ايضا تظهر فائدة قيد الحيثية في تعريف الالم فيما ذكرنا يظهر ان كلا من اللذة والالم ادراك مخصوص من حيث انه اضيف الى مدرك مخصوص هو الملائم في اللذة والمنافر في الالم والى هذا المعنى اشار بقوله وهما نوعان من الادراك تخصصا باضافة ثم المعتبر هو الملائمة والمنافرة بالقياس الى المدرك لا في نفس الامر لانه قد يعتقد احد الملائمة في شيء ما فيلتذ به وان لم يكن ملائما له وقد يعتقد المنافرة في شيء فيتالم به وان لم يكن منافرا له والى هذا المعنى اشار بقوله ويختلفان بالقياس اي يختلف

اللذة

قوله فذلك معنى التضاد الحقيقي فان التضاد وان المتقابلان الوجوديان اللذان لا يكون تعقل كل منهما موقوفا على الاخر فبامتناع الاجتماع حصل التقابل وبالقيدين الاخيرين حصل التضاد

المراد من اللازم الاتصالي ان يكون وجود الملزوم مستلزما لوجوده

بين اللوازم المحمولة اشتقاقا فاشتمال التنافي بين المعنى والمطلق

يستلزم التنافي بين الضوء والظلمة كان المصنف

بين اللوازم الاتصالية يستلزم تنافي الملزومين فكان تنافي اللوازم الحملية ايضا يستلزم تنافي الملزومين فلا يصح قول الشارح ان الاول لا يستلزم تنافي الملزومين والثاني يستلزم هذا ثم قوله لا صدق ان كان من عطف الصدق على الامتناع وكان لا مزيدة لتاكيد النفي فذكر لا لا يخلو عن

والحيوان والانسانية لازمة للانسان وتنافي الصفتين متنافيتان مع عدم تنافي الحيوان والانسان

قوله وقد
يقصد الخلاص عن الالم
من غير لذة الى حين ما نقلهن
٣١٣ محمد بن زكريا يقتضي ان يكون كل لذة خلاصاً
عن الالم لا يقتضي كل خلاص عن الالم لذة فان كون
الخلاص لذة يجوز ان يكون مشروطاً بوجود شرط
او فقدان مانع فلا يرد النقض
المذكور ان حسبن

اللذة والالم بالقياس الى المدرك فان امرا جنيه بلية بر احدويا الم ر اخو وذكر الامام الرازي
بعد الاعتراف بانهما حقيقتان غنيتان عن التعريف انا نجد من انفسنا حالة نسميها باللذة ونعرف ان
هناك ادراكا للملايم لكن لم يثبت ان اللذة نفس ادراك الملايم او غيره وبتقدير المغايرة هل هو معلوله
ام لا وبتقدير المعلولية هل يمكن حصولها بطريق اخر ام لا ثم قال والاقرب ان الالم ليس هو نفس ادراك
المنافر ولا هو كاف في حصوله لان التجارب الطبية قد شهدت بان سوء المزاج المختلف غير مولم مع انه
امر غير طبيعي فان قيل كيف يتاتى له هذه المناقشات وقد اختار ان تصورهما بديهي فالجواب ان تصور
الملايم والمنافر واجيب بانه لعله اورد على تقدير احتياجهما الى التعريف ثم استغنائهما عنه ويمكن
تصوّر الكنه مانع من الالتباس وبداهة تصورهما على وجه ابلغ مما ذكر في تعريفهما لا يستلزم تصور كنههما
وزعم محمد بن زكريا الطبيب الرازي ان اللذة ليست الا العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها
وهو معنى الخلاص عن الالم كالاكل للجوع والجماع لدغدغة المني او عنبته ونحن لا نمنع جواز ان
يكون ذلك احد اسباب اللذة اذ بالعود الى الحالة الملائمة يحصل ادراكها فان الامور المستمرة لا
يشعر بها فاذا زالت الحالة الطبيعية المستمرة ثم عادت بزوال ما ليست طبيعية حصل ادراكها الذي
هو اللذة انما ننازعه في مقامين احدهما ان اللذة دفع الالم وثانيهما انها لا يمكن ان تحصل بطريق
اخر سوى دفع الالم فانه قد تحصل اللذة من غير سابقة الم وحالة غير طبيعية كما في مصادفة مال دفعة
جملة من غير طلب وشوق لا على التفصيل ولا على الاجمال بان لم يخطر ذلك بالقلب لا جزئيا ولا كليا
وكذا في ادراك للذائقة الحلاوة او الحرارة وقد يحصل الخلاص من الالم من غير لذة كما في حصول الصحة
على التدريج وفيه رد المستلذات من الطعوم والروايح والاصوات وغيرها على من له غاية الشوق الى
ذلك وقد عرض له شاغل عن الشعور والادراك والمصنف اشار الى المنع الاول بقوله وليست اللذة
خروجا عن الحالة الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية والى المنع الثاني بقوله لا غير يعني لو سلمنا
ان الخلاص عن الالم لذة فلا نسلم انها منحصرة فيه حتى يصح قوله انها الخلاص من الالم لا غيره والموجود
في بعض نسخ الكتاب بهذه العبارة وليست اللذة خروجا عن الحالة الطبيعية ولعله من قبيل
طغيان القلم ثم قال الحكماء الالم يعني الحسي منه سببه الذاتي تفرق الاتصال بشهادة التجربة فالحار
انما يولم لانه يفرق اتصال العضو وكذا البارد يلزمه تفرق الاتصال لانه لشدة تكثيفه وجمعه يوجب
انجذاب الاجزاء الى ما يتكاثف اليه ويلزم من ذلك تفرقها عما ينجذب عنه والاسود الحالك المظلم
يولم لشدة جمعه والابيض الناصع لشدة تفريقه والمر والحامض من المذوقات يولمان لفرط التفريق
والعفص القابض لفرط القبض المستتبع للتفريق وكذا الحال في المشمومات فبعضها مفرق وبعضها
مكثف والاصوات القوية تولم بالتفريق التابع لعنف الحركة الهوائية عند ملاقاتها الصماخ وانكر
الامام الرازي متمسكا بوجوه منها ان من عصر يده بسكين شديدة الحدة في الغاية لم يحس بالالم الا بعد
التئامها ولو كان تفريق الاتصال سببا ذاتيا للالم لما تخلف الالم عنه بل تفرق الاتصال بعد العضو

حالك اشبعي كه بسيار سياه باشد ...
... سياه ...
... سواد ...
سبعين يعني حركت و تكليف شده بد البياض قاموس
يقال ابيض ناصع ... شد بد البياض صحاح

بسوء

بسوء المزاج الذي هو المولم وحصوله يستدعي زمانا وان كان قليلا فربما يبتدئ العضو للقطوع
بالاستحالة الى مزاج شيء يحصل الالم الذي هو مسبب منها ان الغذاء انما يصير جزءا من المغتذي بالفعل
بان يفرق اتصال اجزاء المغتذي ويتوسط بينها ويتشبه بها فيجب ان يولم المغتذي والتالي باطل بشهادة
الحس وكذلك النمو انما يحصل بتفرق الاتصال مع انه غير مولم فان قيل التفرق الحاصل من التغذي والنمو
تفرق في اجزاء صغيرة جدا فلصغر هذا التفرق لم يحصل الالم اجيب بان كل واحد من تلك التفرقات
وان كان صغيرا جدا الا ان تلك التفرقات كثيرة جدا لان هذه الامور الموجبة للتفرق لا تختص
بجزء من البدن دون جزء بل هي حاصلة في جميع الاجزاء واجيب عنهما بان المراد بالسبب الذي ما لا يحتاج
الى سبب متوسط بينه وبين المسبب فيجاز ان يكون مشروطا بشرط يتخلف عنه المسبب لفقدانه على ان
التفرق الحاصل في الاجزاء بالنمو والاغتذاء وان كان متكثرا لكنه متصغر مستمر فلا يحس لصغره
واستمراره ومنها ان تفرق الاتصال في الجراحة العظيمة اكثر منه في لسعة العقرب فوجب ان يكون ايلام
الجراحة اقوى من ايلام اللسعة وليس الامر كذلك واجيب بانه انما يلزم لو كان الم لسعة العقرب ايضا
لتفرق الاتصال وليس كذلك بل هو انما يحصل بواسطة السمية من سوء مزاج مختلف اقوى تاثيرا
من الجراحة العظيمة ومنها ان التفرق يرادف الانفصال وهو عدمي فلا يصلح علة للالم الوجودي واجيب
بان التفرق ليس عدم الاتصال بل حركة بعض الاجزاء عن البعض فلا يكون عدميا اقول وان سلم فالعدم
يجوز ان يتصف به امر في الخارج ويكون ذلك الامر بسبب هذا الاتصاف موجبا لامر وجودي وقال
الشيخ ابو علي السبب لتاذي للالم امران احدهما تفرق الاتصال على ما مر وكان المصنف اشار الى هذا
المعنى بقوله وقد يستند الالم الى التفرق وثانيهما سوء المزاج قسمان متفق ومختلف فالمتفق مزاج
غير طبيعي يرد على العضو ويزيل مزاجه الطبيعي ويتمكن فيه بحيث يصير كانه المزاج الطبيعي والمختلف
مزاج غير طبيعي يرد عليه لا يبطل مزاجه الطبيعي بل يخرجه عن الاعتدال والمولم من هذين هو سوء
المزاج المختلف ولذلك يولم لسعة العقرب ما لا يولم الابرة بل ليس لاحدهما نسبة الى الاخرى لا
سوء المزاج المتفق فانه لا يولم وعليه برهانان اني ولمي اما الاني فهو ان حرارة المدقوق اكثر
من حرارة صاحب الغب ولهذا يذوب اعضاء المدقوق مع ان حرارة الغب محسوسة دون حرارة الدق
فان صاحب الغب يجد التهابا شديدا ويضطرب اضطرابا دون المدقوق واما اللمي فهو ان
الاحساس شرط مخالفة ما الكيفية الحاس وكيفية المحسوس اذ مع الاتفاق بين كيفيتهما لا يحصل تاثر
للحاس من المحسوس فلا يكون هناك احساس لكونه مشروطا بالتاثير فاذا تمكن الكيفية المنافرة في العضو
وازال كيفية العضو الاصلية كما في سوء المزاج المتفق فليس ثمة كيفيتان متخالفتان فلم يكن
فعل وانفعال فلا يحس بالكيفية المنافية فلا يكون هناك الم واما في سوء المزاج المختلف فالكيفية
الاصلية باقية مع الكيفية الواردة فيتحقق المنافاة واحساس المنافي الذي هو الالم ولذلك
كان المحسوس اذا استمر زمانا يضعف الشعور بها متدرجا اذ بحسب استمرارها يقل المخالفة

بل

العقر كنيدن دست سرسری کارد کند
العقر الجرح
فيه تامل اذ هذا اعتراف بان الالم الحسي لا يلزم ان يكون مستندا الى تفرق الاتصال
العفص چیزی که درهم کشد زبان را
سوء المزاج المختلف

بين كيفية المحسوس وبين كيفية الحاس بها فيضعف التاثير والاحساس حتى لا يشعر بتلك المحسوسات
المستمرة لحصول الموافقة بين كيفيتي الحاس والمحسوس ولذلك كان الغائص في الحمام يستسخن هواءه
اولا حتى يتبرم عنه ويتاذى به وذلك لمخالفة كيفية بدنه لكيفية هواء الحمام حين اذا لبث فيه ساعة
واثر فيه هواء الحمام وتسخن وصار كيفية بدنه موافقة لكيفية هوائه تراه لا يدرك سخونة هواء الحمام
وكل منهما اي من اللذة والالم حسي وعقلي وهو اي العقلي اقوى لما كان كل من اللذة والالم
ادراكا والادراك اما حسي او عقلي كان كل من اللذة والالم ايضا قسمين حسية وعقلية والحسية
اما ظاهرة تتعلق بالحواس الظاهرة واما باطنة تتعلق بالحواس الباطنة واللذة الحسية الباطنة
اقوى من الظاهرة لانها اثر عند العقلاء فان المتمكن من غلبة ما ولو في امر خسيس كالشطرنج والنرد
قد يعرض له منكوح بهي ومطعوم شهي فيرفضهما لما يعتاض من لذة الغلبة الوهمية ومرتبة اللذة
العقلية اقوى منهما جميعا فان اللذة تتفاوت بحسب تفاوت الادراك والمدرك والمدرك
فان القوة المدركة ما كان في نفسها اشرف واقوى يكون لذاتها اتم واقوى كما ان لذة العين
الصحيحة من جمال الحبيب اقوى من لذة العين المريضة وكذلك الادراك ما كان اقوى يكون
اللذة اكثر كما ان العاشق اذا راى معشوقه من مسافة اقرب يكون اللذة اكثر وكذلك المدرك
ما كان اشرف كان اللذة في نيله اعظم فان المعشوق المنظور ما كان احسن يكون لذة رؤيته
اكثر ولما كانت القوة العقلية اشرف من القوى الحسية لانها مجردة وهي منغمسة في الشوائب
المادية وادراكها اقوى لانها عاقلة بذاتها وادراك القوى الحسية بالالات ومدركات العقل
اشرف لانها مجردات مبرات عن الشوائب المادية ومدركات القوى ماديات منغمسة في الشوائب
لاجرم يكون اللذة العقلية اقوى من سائر اللذات وعلى هذا القياس حال الالم ومنها اي من الكيفيات
النفسانية الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم بالمعنى الاعم ذهب كثير من المعتزلة وتابعهم
المصنف الى ان الارادة هي اعتقاد النفع سواء كان يقينيا او غيره فان نسبة قدرة القادر الى طرفي
المقدور اعني فعله وتركه بالسوية فاذا اعتقد نفعا في احد طرفيه ترجح ذلك الطرف عنده وصار
هذا الاعتقاد مع القدرة مخصصا لوقوعه منه وذهب جماعة منهم الى ان هذا الاعتقاد
هو المسمى بالداعي الى الفعل والترك واما الارادة فهي ميل يعقب اعتقاد النفع كما ان الكراهة
انقباض يعقب اعتقاد الضرر وذلك لان كثيرا ما نعتقد نفعا في شيء ولا نريده الا اذا حدث فينا
ميل بعد هذا الاعتقاد وردنا بانا لا نجعله مجرد اعتقاد النفع او ظنه بل نفع له او لغيره ممن يؤثر
خيره بحيث يمكن وصول ذلك النفع اليه او الى غيره اذا لم يكن هناك مانع من تعب ومعارضة
وما ذكر من الميل انما يحصل لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء قدرة تامة كالشوق الى المحبوب
لمن لا يصل اليه اما في القادر التام القدرة فيكفي الاعتقاد المذكور وذهب الاشاعرة الى انا
قد نجد بعد اعتقاد النفع او ميل يتبعه فلا يكون شيء منهما لا ارادة ولا كراهة وان يكون نفسهما

كل

قال ومنها الارادة والكراهة ومن الناس من زعم ان الارادة
عبارة عن العلم بالحق او اعتقاده او ظنه فان له فيه منفعة وانه
يقال لا انا نجد من انفسنا ميلا مرتبا على هذا العلم مغايرا له وان
والفرق بين الارادة والشهوة ان الانسان يعرض طبعه
عن شرب الدواء ثم يريده
من كتاب المحصل

فان الهارب عن السبع اذا عن له طريقان متساويان في الافضاء الى النجاة منه يختار احدهما
بارادته ولا يتوقف في ذلك على ترجيح احدهما لنفع يعتقده فيه ولا على ميل يتبعه بل يرجح احدهما
على الاخر بمجرد الارادة فانا نعلم بالضرورة انه من دهشته لا يخطر بباله طلب مرجح يختار بسببه
بل لا يخطر بباله سوى النجاة وانه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متفكرا فيه حتى يفترسه السبع وكذلك
العطشان اذا كان عنده قدحان من الماء متساويان من جميع الوجوه فانه يختار احدهما بلا
داع لترجيحه في اعتقاده على الاخر وكذلك الجائع اذا كان عنده رغيفان متساويان من جميع
الوجوه فانه يختار احدهما من غير داع يدعوه اليه والمعتزلة ادعوا الضرورة بان من استوى عنده
الطرفان لا يرجح باختيار احدهما على الاخر الا لمرجح يختص بذلك الطرف فما دام الاستواء لا يتصور منه
ترجيح اصلا قالوا ان التساوي من جميع الوجوه في الامثلة المذكورة ممنوع ولا يلزم من فرض المتساوي
وقوعه ولا بد فيها من المرجح المفروضة من مرجح بحسب اعتقاده اذ لولاه لم يختر شيئا مما فرضناه
ولا يلزم من الشعور بالمرجح الشعور بذلك الشعور ولعل الدهشة المذكورة صارت سببا لعدم
استثبات الشعور في الحافظة فلاجل ذلك لا يعرفها الهارب لا انه كان لا شعور بالمرجح في تلك
الحالة وايضا قالوا انا فرض تساوي الطريقين في النجاة فان طبيعته تقتضي سلوك الطريق الذي
على يساره لان القوة في اليمين اكثر والقوي يدفع الضعيف كما هو المشاهد فيمن يدور على عقبه
واما في القدحين والرغيفين فيختار ما هو اقرب الى اليمين والجواب منع الضرورة المعارضة بالمثل
ثم الشيخ الاشعري واتباعه ذهبوا الى ان ارادة الشيء نفس كراهة ضده اذ لو كانت غيرها لكانت
اما مماثلة او مضادة او مخالفة والكل باطل اما الملازمة فلما مر من ان النسبة بين كل مفهومين
منحصرة في هذه الثلثة واما بطلان اللازم فلانهما لو كانت ضدين او مثلين لامتنع اجتماعهما
وهذا ظ لزوما وفسادا ولو كانتا متخالفتين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الاخر لان هذا شان
المتخالفين كالسواد المخالف للحلاوة يجتمع مع ضدها الذي هو الحموضة فيلزم جواز ان يجتمع
ارادة الشيء مع ارادة ضده لان ضد كراهة الضد ارادة الضد لكن الارادتين المتعلقتين بالضدين
متضادتان ايضا يلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع كراهته لان ضد ارادة الشيء ارادة ضده واجيب
بانا لا نم ان اجتماع كل متخالفين مع ضد الاخر جائز اذ يجوز ان يكونا متلازمين وامتناع اجتماع
الملزوم مع ضد اللازم ظ او ضدين لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع كل واحد مع ضد الاخر لا
يستلزم اجتماع الضدين اقول ويمكن الجواب بانه يجوز ان يكون كل من الضدين مرادا من وجه اراده
على السوية او مع ترجح احدهما بحسب ما فيه من نفع راجح وايضا يجوز ان يكون شيء مرادا من وجه حيث يعتقد
فيه نفع مكروها من وجه حيث يعتقد فيه مضرة ويمكن دفعه ايضا بان الارادة عند الشيخ ومن تبعه
مفسرة بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع ولا شك انها بهذا التفسير لا يجوز تعلقها
بالضدين ولا اجتماعها مع الكراهة من وجهين نعم لو فسرت باعتقاد النفع وميل يتبعه لجاز فيها

يعني لو لم يكن المرجح في الامور المتساوية وان لم يخطر المخطر منها شيئا منها وسكت حتى يفترس السبع في مذهب المعتزلة تأمل
اسس

كل من الامرين وعورض بان شرط ارادة الشيء وكراهته الشعور به ضرورة وقد يريد الشيء او يكره من غير شعور
بضده فارادة الشيء لا يستلزم كراهة ضده فضلا عن ان يكون نفسها الا ان يقال المراد انها نفسها
على تقدير الشعور بالضد بمعنى انها نفس كراهة الضد المشعور به والا فلا معنى لاشتراط كون الشيء
نفس الشيء بشرط اقول لا معنى لدعوى الاتحاد بينهما بهذا المعنى ايضا لان ارادة الشيء قد توجد و
لا توجد كراهة الضد المشعور به وذلك عند عدم الشعور بالضد لا يقال نحن لا ندعي ان ارادة الشيء مط
نفس كراهة ضده المشعور به بل ندعي ان ارادة الشيء الذي يكون ضده مشعورا به نفس كراهة ضده
المشعور به لانا نقول حقيقة الارادة لا يختلف بالشعور بضد المراد وعدم الشعور به وذلك خ و
القائلون بالتغاير بينهما اختلفوا في الاستلزام فذهب القاضي ابو بكر الباقلاني والامام الغزالي
الى ان ارادة الشيء يستلزم كراهة ضده المشعور به اذ لو لم يكن مكروها بل مرادا لزم ارادة الضدين
وهو ممتنع لان الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان واجيب بمنع المقدمتين لجواز ان
لا يتعلق بالضد كراهة ولا ارادة ككثير من الامور المشعور بها ولجواز ان يكون كل من الضدين مرادا
من وجه على ما مر وبهذا الجواب تمسك من نفي الارادة على رأي الشيخ ومتبعيه والى هذا المذهب
اشار المص بقوله واحدهما لازم مع التقابل يعني ان كلا من الارادة والكراهة لازم للاخر مع
تقابل المتعلقين اي ارادة احد المتقابلين لازمة لكراهة المقابل الاخر لا نفسها وبالعكس اي
كراهة احد المتقابلين لازمة لارادة المقابل الاخر لا نفسها وذلك بشرط الشعور بالمقابل على ما مر
اقول لعل المص حيث غير الضد الى المقابل اراد تصحيح هذا المذهب اذ لا شك ان ارادة الاتيان
بفعل يستلزم كراهة تركه اذا خطر الترك بالبال وكذا ارادة الترك يستلزم كراهة الاتيان بالبال ك
وبالعكس في كليهما وذلك واضح عند العقل ويندفع عنه المنع الاول اعني قوله لجواز ان لا يتعلق
بالضد كراهة ولا ارادة فان هذا في الضدين دون المتقابلين بمقابلة السلب والايجاب واما المنع
الثاني فقد مر وجه دفعه لكنه انما يندفع عن الاشاعرة دون المص حيث فسر الارادة باعتقاد
النفع والكراهة باعتقاد الضر على ما اشرنا اليه انفا ثم ان الحكماء واهل الملة اتفقوا على ان
ارادة الله تعالى اذا تعلقت بفعل من افعال نفسه وجب المراد اعني لزم وجود ذلك الفعل وامتنع
تخلفه عن ارادته واما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بان معنى الامر
هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود المامور به كما في العصاة واما ارادة احدنا اذا تعلقت بفعل
غيره فانها لا توجب المراد اتفاقا واذا تعلقت بفعل من افعال نفسه فانها لا توجب ذلك المراد
عند الاشاعرة وان كانت مقارنة له وقد وافقهم في ذلك الجبائي وابنه وجماعة من متأخري المعتزلة
وجوز النظام والعلاف وجعفر بن حرب وطائفة من قدماء معتزلة البصرة ايجابها اذا كانت تلك
الارادة قصدا الى الفعل وهو اي القصد الى الفعل ما نجده من انفسنا حال ايجادنا الفعل لا عزما
عليه لان الارادة اذا كانت عزما على الفعل لم يوجب المراد فانه قد يتقدم العزم على الفعل فلا
يتصور ايجابه اياه واستدلوا على ذلك بان العزم توطين النفس على احد الامرين بعد تساوي التردد

بر اذا اخطر الاتيان م

فيهما

فيهما والعزم الذي هو هذا التوطين يقبل الشدة والضعف ويقوى شيئا فشيئا حتى يبلغ الى درجة الجزم فيزول التردد بالكلية ومع ذلك فقد لا يكون العزم الواصل الى مرتبة الجزم مقارنا للفعل ولا قصدا اليه بل يكون جزما بانه سيقصد الفعل فيكون متقدما على الفعل غير موجب له وربما يزول ذلك العزم والجزم لزوال الشرط من شرائط الفعل او حدوث مانع من موانعه فلا يوجد الفعل بعده ايضا واذا لم يكن التوطين البالغ حد الجزم موجبا للفعل فالذي لم يبلغ كان اولى بعدم الايجاب فهؤلاء اثبتوا ارادة متقدمة على الفعل بمعنى هي العزم ولم يجوزوا كونها موجبة وارادة مقارنة له هي القصد وجوزوا ايجابها اياه واما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل امرا مغايرا لها وعلى هذا القياس حال الكراهة بالنسبة الى تركنا الفعل والى ما ذكرنا اشار بقوله ويتغاير اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وغيره يعني ان الارادة والكراهة يتغاير اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وغيره فان ارادة الفاعل موجبة للمراد اما اذا كانت الارادة قديمة فبالاتفاق واما اذا كانت حادثة فبالخلاف والتقييد المذكورين وارادة غير الفاعل غير موجبة للمراد اما اذا كانت حادثة فبالاتفاق واما اذا كانت قديمة فبالخلاف المذكور وعلى هذا القياس حال الكراهة بالنسبة الى تركنا الفعل وقد يتعلقان بذاتيهما بخلاف الشهوة والنفرة يعني ان الارادة مغايرة للشهوة التي هي توقان النفس الى الامور المستلذة لان الارادة قد تتعلق بنفسها دون الشهوة فانها لا تتعلق بنفسها بل باللذات واذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت مجازا عن الارادة كما قيل لمريض ما تشتهي فقال اشتهي ان اشتهي اي اريد ان اشتهي وكذا الكراهة مغايرة للنفرة فانها تتعلق بنفسها دون النفرة وقال صاحب المواقف ذا فسر الارادة باعتقاد النفع او الميل التابع له جاز تعلقها بنفسها لجواز ان يعتقد الشخص ان في اعتقاد المنفعة نفعا او في ميله اليه نفعا ثم يميل الى ذلك الاعتقاد وما يتبعه واما اذا فسرت بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع فلا يجوز تعلقها بنفسها لان ارادتنا ليست مقدورة لنا والا احتاج حصولها فينا الى ارادة اخرى وهكذا الى ما لا يتناهى اللهم الا ان يذكر هذا الفرق على تقدير اقدار الله ايانا على الارادة فان العلماء بناء على هذا التقدير اختلفوا في ان تلك الارادة المقدورة هل تكون مرادة للعبد بارادة اخرى اولا اوجب الاشاعرة اذ لا يصدر فعل عن فاعل قادر عالم به ذاكر له الا بارادته وقال الجبائي يستحيل كون الفاعل للارادة مريدا لها بارادة اخرى والا لزم التسلسل واعترض عليه بان كون الارادة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع لا يقتضي كون متعلقها مقدورا البتة لجواز ان يكون صفة تتعلق بالمقدور وغيره من شانها الترجيح والتخصيص لاحد طرفي المقدور وهذا كارادة الحيوة والموت وجه اخر وهو ان الانسان قد يريد شرب دواء كريه غاية الكراهة فيشربه ولا يشتهيه بل يتنفر عنه وقد يشتهي طعاما لذيذا ولا يريده اذا علم ان فيه هلاكه فقد وجد كل واحد من الارادة والشهوة بدون الاخر وقد يجتمعان في شيء واحد فبينهما عموم من وجه

قوله فبالخلاف والتقييد المذكورين اي الخلاف الذي بين الاشاعرة والجبائيين وجماعة من متاخري المعتزلة وبين قدماء المعتزلة والنظام والعلاف وجعفر والتقييد فقولهم ان تلك الارادة قصد الى الفعل [illegible]

[illegible]

عادثة فبالاتفاق واما اذا كانت قديمة فبالخلاف المذكور

قوله لان ارادتنا الخ يعني انا لو فرضنا مع التقيد بنفسها ان تكون متعلق الارادة نفسها لزم ان يكون مقدورا مقدورا

قوله نفعا يكون اسم ان اي يجوز ان يعتقد في اعتقاده ان في الفعل منفعة وقوله او في ميله عطف على في اعتقاده اي يعتقد ان في اعتقاده او ميله اليه نفعا

كما ان بين ارادة الحيوة والموت من التباين والتنافي وليس في شيء منهما بقاء او عروض الموت بالامر المبادي الا الارادة بمعنى الصفة المخصصة المذكورة

بحسب الوجود وكذا الحال بين الكراهة والنفرة اذ في الدواء المذكور وجدت النفرة دون الكراهة
المقابلة للالتذاذ وفي اللذيذ الحرام يوجد الكراهة من الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان
ايضا في حرام منفور عنه فهذه الكيفيات النفسانية التي ذكرت تفتقر الى الحيوة وهي صفة تقتضي
الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج اعتدالا نوعيا عندنا والقيد الاخير للتحقيق على ما هو دأب
البعض لا للاحتراز وقيل قوة هي مبدأ لقوة الحس والحركة وكان هذا هو المراد بالاول ليتميز عن
قوة الحس والحركة وقيل قوة تتبع اعتدال النوع ويفيض عنها سائر القوى الحيوانية اي المدركة
والمحركة ومعنى اعتدال النوع على ما قرروا ان لكل نوع من المركبات العنصرية مزاجا خاصا هو
اصلح الامزجة بالنسبة اليه بحيث اذا خرج عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع فاذا حصل في الكل
اعتدال اللائق بنوع من انواع الحيوان فاض عليه قوة الحيوة فانبعث عنها باذن الله تعالى الحواس
الظاهرة والباطنة والقوى المحركة نحو جلب النافع ودفع المضار فيكون الحيوة مشروطة باعتدال
المزاج ومبدأ القوة الحس والحركة فتغايرهما ضرورة وكذا تغاير القوة الغاذية لوجودها في النبات
بخلاف الحيوة لكن هذا انما يتم لو ثبت ان الحيوة مبدأ لقوة الحس والحركة لا نفسها وان الغاذية
في النبات والحيوان حقيقة واحدة ليلزم من مغايرة تلك الحيوة مغايرة هذه لها فاستدلوا على
مغايرة الحيوة لقوة الحس والحركة والقوة الغاذية الحيوانية بان الحيوة موجودة في العضو المفلوج
وفي العضو الذابل والا لتسارع اليهما الفساد والتعفن كما في الميت من غير حس وحركة في المفلوج ومن
غير اغتذاء في الذابل واعترض بان عدم الاحساس والحركة وعدم الاغتذاء لا يدلان على عدم قوة الحس و
الحركة وعدم قوة التغذية لجواز ان يوجد القوة ولا يصدر عنها الاثر لمانع من جهة القابل واجيب
بان ما يصدر عنه بالفعل اثار الحيوة كحفظ العضو عن التعفن بلا باقي وما يصدر عنه بالفعل
الحس والحركة والتغذية غير باق والباقي غير الزايل ورد بانه يجوز ان يمنع قوة عن بعض اثارها
دون بعض لخصوصية المانع بالنسبة الى ذلك البعض فلا بد من البنية يعني لما كان الحيوة عندنا
مشروطا باعتدال المزاج لزم اشتراطها بالبنية والمراد بالبنية البدن المؤلف من العناصر لان
المزاج لا يتحقق الا بائتلاف من العناصر على ما مر ويفتقر الحيوة الى الروح الحيواني وهو جسم لطيف
يتكون من لطافة الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر من القلب ويسري الى البدن في عروق
نابتة من القلب يسمى بالشرايين فالحيوة عند المصنف مشروطة باعتدال المزاج النوعي والبنية
والروح الحيواني والى هذا الاشتراط ذهب الفلاسفة وكثير من المعتزلة بناء على ما يشاهد من زوال
الحيوة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء وبانحراف المزاج عن الاعتدال النوعي وبعدم سريان الروح
في العضو لسدة او شدة ربط يمنع نفوذه وذهب جمهور المتكلمين الى ان تحقق المعنى المسمى بالحيوة
ليس مشروطا بشيء مما ذكر للقطع بامكان ان يخلقها الله تعالى في البسائط بل في الجزء الذي لا يتجزى
واستدلوا على امتناع كون الحيوة مشروطة بالبنية بانها لو اشترطت فاما ان يقوم بالجزء بين من البنية

المفلوج وهو الذي لا يدرك حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة

حيوة واحدة فيلزم قيام العرض الواحد باكثر من محل واحد واما ان يقوم بكل جزء حيوة وح اما
ان يكون القيام بكل جزء مشروطا بالقيام بالاخر فيلزم الدور او لا فيلزم الترجيح بلا مرجح لتماثل
الاجزاء واتحاد الحقيقة الواحدة لانا نقول لم لا يجوز ان يقوم بالبعض فقط لاسباب مرجحة من الخارج
لانا نقول فيكون الحي هو ذلك البعض لا البنية المؤلفة واجيب بانها تقوم بالمجموع الذي هو البنية
المؤلفة وليس هذا من قيام العرض الواحد باكثر من محل واحد وتقوم بكل جزء حيوة ويكون اشتراط
كل بالاخر بطريق المعية دون التقدم فلا يلزم الدور الح او يكون قيامها ببعض الاجزاء مشروطا
بقيام حيوة ما بالاخر من غير عكس ثم تماثل الاجزاء ممنوع كيف واجزاء البنية هي العناصر المختلفة الحقايق
لا يقال فح يكون الحيوة غير مشروطة بالبنية حيث تحققت في الجزء الاخر من غير شرط لانا نقول
عدم اشتراط قيام الحيوة بتبعية الحيوة بالجزء الاول لا يستلزم عدم اشتراطه بوجود الجزء الاول
الذي به يتحقق البنية وتقابل الموت تقابل العدم والملكة لان الموت زوال الحيوة عما اتصف
بها كالعمى الطارئ بعد البصر لا كمطلق العمى فلا يكون عدم الحيوة من الجنين موتا وعلى هذا يكون
الموت عدميا مقابلا للحيوة مقابلة العدم للملكة وقيل كيفية وجودية تضاد الحيوة وعلى هذا
وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما ذكره المعتزلة من ان الموت فعل من الله تعالى او من الملك يقتضي زوال الحيوة
الجسم من غير جرح واحترز بالقيد الاخير عن القتل وحمل الفعل على الكيفية المتضادة
مبني على ان المراد به الاثر الصادر عن الفاعل اذ لو اريد به التأثير على ما هو الظاهر لكان ذلك
تفسيرا للاماتة لا للموت وقد استدل على كون الموت وجوديا بقوله تعالى خلق الموت والحيوة
فان العدم لا يوصف بكونه مخلوقا واجيب بان المراد بالخلق في الاية التقدير وهو يتعلق بالوجودي
والعدمي جميعا او الاحداث والمراد احداث اسباب الموت على حذف المضاف اقول الامور العدمية قد يحدث
بعد ان لم يكن يعني يتصف الاشياء بها بعد ما كانت غير متصفة بها كالعمى فان احدا يصير اعمى
بعد ان كان بصيرا فلا ضير لو اريد احداث نفس الموت ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض

البحث في الصحة والمرض

الصحة على ما ذكره الشيخ في الفصل الاول من القانون ملكة او حال يصدر عنها اي لاجلها
الافعال من الموضوع لها سليمة وليس كلمة او للترديد المنافي للتحديد بل للتنبيه على ان جنس الصحة
هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة او غير راسخة ولا يختص بالراسخة كما زعم البعض على
ما قيل في الشفاء انها ملكة راسخة في الجسم الحيواني يصدر عنه لاجلها الافعال الطبيعية وغيرها
على المجرى الطبيعي غير مؤوفة فاورد ما هو صحة بالاتفاق وانما قدم الملكة على الحال في الذكر
مع انها متاخرة عنه في الوجود حيث يكون الكيفية اولا حالا ثم تصير ملكة لان الملكة لوسوخها
اشرف من الحال ولانها اغلب في الصحة وقال الامام لانها لم يقع اختلاف في كونها صحة بخلاف
الحال وهذا التعريف يتناول صحة الانسان وغيره من الحيوانات وما ذكره الامام من انه يتناول
صحة النبات ايضا وهو ما اذ كان افعاله من الجذب والهضم والتغذية والتنمية وغير ذلك سليمة

فيه النفس الحيوانية لان النبات ايضا له النفس يصدر عنها افاعيل سليمة لا فعال الطبيعية كما صرح به السيد قدس سره

ليس بصحيح لان الحال والملكة انما تكونان من الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية
على ما صرح به وعلى هذا يكون في تعريف الشفاء تكرار اللهم الا ان يراد بالملكة والحال الراسخ وغير
الراسخ من مطلق الكيفية واما ما ذكره في موضع آخر من القانون من ان الصحة هيئة يكون بها بدن
الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سليمة فمبني على ان الصحة المبحوث
عنها في الطب هي صحة الانسان وانما جاز تعريف صحة البدن بصحة الافعال لان صحة الافعال محسوسة
وصحة البدن ليست بمحسوسة وتعريف غير المحسوس بالمحسوس ليس تعريفا للشيء بنفسه واما المرض فقد عرفه الشيخ بانه
هيئة مضادة للصحة اي ملكة او حالة يصدر عنها الافعال من الموضوع لها غير سليمة وذكر في موضع
من الشفاء ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة هو عدم ولست اعني من حيث هو مزاج او الم وهذا
مشعر بان بينهما تقابل العدم والملكة فقال التوفيق بين كلاميه على ما اشار اليه الامام هو عند الصحة
هيئة هي مبدأ السلامة في الافعال وعند المرض يزول تلك الهيئة ويحدث هيئة اخرى هي مبدأ الآفة في الا
فعال فان جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الاولى وزوالها فبينهما تقابل العدم والملكة وان جعل
عبارة عن نفس الهيئة الثانية فتقابل التضاد وكانه متردد في انه اي هذين واعترض الامام بانهم
اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولا شيء منها
بداخل تحت الكيفية النفسانية المسماة بالحال والملكة اما سوء المزاج فلانه اما نفس الكيفية الغريبة
التي بها خرج المزاج عن الاعتدال على ما يصرح به حيث يقال الحمى حرارة كذا وكذا وهي من الكيفيات المحسوسة
واما انفعال البدن بها وهي من مقولة ان ينفعل واما سوء التركيب فلانه عبارة عن مقدار او عن عدد او عن
وضع او شكل او انسداد مجرى يخل بالافعال وليس شيء منها داخلا تحت الحال والملكة وكذا
اتصاف البدن بها وذلك لان المقدار والعدد من الكميات والوضع مقولة برأسها والشكل
من الكيفيات المختصة بالكميات والاتصاف من ان ينفعل ولم يتعرض للانسداد وكانه يجعله من
الوضع او ان ينفعل واما تفرق الاتصال فلانه عدمي لا يدخل تحت مقولة اصلا واذا لم يدخل المرض
تحت الحال التي سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال تسامح المصنف نكيفية نفسانية تحصل عند هذه
الامور وينقسم باعتبارها وهذا ما قيل من انها منوعات اطلق عليها اسم الانواع وذلك كما يطلق
الصحة على اعتدال المزاج او المزاج المعتدل مع انه من المحسوسات والفرح والحزن والغضب والخوف
والهم والخجل والحقد قد يعرض للنفس كيفيات تابعة لما يرتسم فيها من تصور النافع والضار كالفرح
وهو كيفية يتبعها حركة الروح الى خارج البدن قليلا قليلا طلبا للوصول الى الملتذ والحزن
وهو كيفية يتبعها حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا هربا من المؤذي والغضب وهو ما يتبعها
حركة الروح الى الخارج دفعة طلبا للانتقام والخوف وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل دفعة
هربا من المؤذي والهم وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لحدوث امر يتصور فيه خير يتوقع
وشر ينتظر فهو مركب من رجاء وخوف فلما غلب على الفكر تحرك الروح الى جهته فللخير المتوقع الى

بالمحسوس ٢

الخارج وللشر المنتظر الى الداخل فلذلك قيل انه جهاد فكرى والخجل وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لانه كالمركب من فزع وفرح حيث ينقبض الروح اولا الى الباطن ثم يخطر بباله ان ليس فيه كثير مضرة فينبسط ثانيا وكالحقد ويعتبر في تحققه امران احدهما غضب ثابت والاوّل مستقر صورة الموذى في الخيال فلاشتياق النفس الى الانتقام وثانيهما ان يكون الانتقام لا في غاية السهولة والا لكان كالحاصل فلا يشتد الشوق الى تحصيله ولذلك لا يوجد الحقد مع الضعفاء ولا في غاية الصعوبة والا لكان كالمتعذر فلا يشتاق اليه ولذلك لا يوجد الحقد مع الملوك والمختصة بالكميات كالاستقامة المتصلة والانحنا والتقعير والتقبيب والشكل والخلقة والمنفصلة كالزوجية والفردية

القسم الرابع من الكيفيات الكيفيات المختصة بالكميات وهى التى لا يكون عروضها بالذات الا للكم المتصل كالاستقامة للخط والانحنا للخط والسطح والتقعير والتقبيب للسطح والشكل للسطح والجسم التعليمى او الكم المنفصل كالزوجية والفردية للعدد حتى ان اتصاف الجسم بهذه العوارض لا يكون الا باعتبار ما فيه من هذه الكميات وقد يعد من الكيفيات المختصة بالكميات الخلقة التى هى عبارة عن مجموع الشكل واللون ويشكل من وجوه الاول ان احد جزئيها اعنى الشكل وان كان من الكيفيات المختصة بالكم لكن لا خفاء فى ان جزئها الاخر اعنى اللون من الكيفيات المحسوسة المقابلة للكيفيات المختصة بالكميات واجيب بان مبنى ذلك على ما قيل من ان اللون من خواص السطح ومعنى كون الجسم ملونا ان سطحه ملون ولا تنافى بين كون الكيفية محسوسة وكونها مختصة بالكم والمراد بالكيفيات المحسوسة فى التقسيم حيث جعلت مقابلة للكيفيات المختصة بالكم انما هو قسم منها اعنى ما لا يكون مختصا بالكم هذا ولكن الاظهر ان اللون قد ينفذ فى عمق الجسم الثانى ان الكلام فى الكيفية المفردة اذ لو اعتبرت تركيب الكيفيات المختصة بالكميات بعضها مع البعض لكان هناك اقسام لا تتناهى بحسب الازدواجات الحاصلة بينها ثناء وثلاث ورباع وغيرها الى ما يتناهى مع انهم لم يعدوا بها ولم يعدوها من انواعها واجيب بانهم لما وجدوا لاجتماع اللون والشكل خصوصية باعتبارها يتصف الجسم بالحسن والقبح عدوا المركب منهما نوعا واحدا بخلاف مثل اللون او الضوء مع الاستقامة والانحنا او الزوجية او الفردية الى غير ذلك الثالث ان عروض الخلقة لا يتصور الا حيث هناك جسم طبيعى بخلاف الكيفيات المختصة بالكم فانها انما تفتقر الى المادة فى الوجود دون التصور على ما تقرر فى تقسيم الحكمة الى الطبيعى والرياضى والالهى واجيب بان الامور العارضة للكمية منها ما هى عارضة لها بسبب انها كمية كالاستقامة والانحنا والزوجية والفردية هى المبحوث عنها فى قسم الرياضيات ومنها ما هى عارضة لها بسبب انها كمية شئ مخصوص كالخلقة وهذا لا ينافى الاختصاص بالكم واعلم ان كلامهم متردد فى ان الخلقة مجموع الشكل واللون او الشكل المنضم الى اللون او كيفية حاصلة من اجتماعهما وهذا اقرب الى جعلها نوعا على حدة فالمستقيم اقصر الخطوط الواصلة

مبحث الكيفيات المختصة بالكميات

المنطق يطلق على معنيين احدهما المجذور وهو العدد الحاصل من ضرب عدد فى نفسه والثانى العدد الذى له كسر صحيح من الكسور التسعة التى هى النصف الى العشر والاصم يقابله بالمعنيين ومن كيفيات المنفصل الاولية والتركيب اعنى كون العدد بحيث لا يكون بعده الا الواحد وكونه بحيث يكون بعده غير الواحد ايضا انس قدس سره

بين نقطتين عرفنا رسم ايدس الخط المستقيم بانه اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين وقد
الامام فيه شك لان الخط المستدير يمتنع ان تصير مستقيما اذ لا معنى للخط المستدير الا تلك
النهاية المخصوصة فاذا وجد المستقيم فلم يبق تلك النهاية الاولى بل زالت وحدثت نهاية اخرى
فتبين ان المستقيم والمستدير انواع متخالفة وان الاستقامة والاستدارة والانحناء اما
فصول منوعة واما لوازم للفصول المنوعة فيستحيل زوالها مع بقاء ذات الخط واذا كان
كذلك استحال انطباق احد هذه الانواع على نوع آخر منها فامتنع ان يوصف المستقيم مثلا
بانه ازيد او انقص من المنحني ومثاله وظهر من هذا ان ما يقال ان كل قوس فهي اعظم من وترها
كلام مجازي على سبيل التخيل الكاذب وقد اجيب عنه بوجهين احدهما ان الامام ان اراد ان اذا
وجد المستقيم لم يبق تلك النهاية المخصوصة التي هي المستدير بل ذات الخط باق بحاله لكن
زال عنه صفة الاستدارة الى صفة الاستقامة فهما وصفان عارضان يجوز زوال كل منهما الى
الآخر والثاني ان انطباق المستقيم على المستدير جائز مع بقائهما على حالهما كما في الكرة
المدحرجة على سطح مستو يتوالى وضعها فان محيط دائرة على سطح الكرة ينطبق على خط
مستقيم في ذلك السطح غاية ما في الباب ان الانطباق ههنا تدريجي وفي المستقيمين دفعي
على ان الامام اعتبر الانطباق في التساوي والحكم به وللكلام من الجانبين مجال وتفصيله
في الرسالة المعمولة لبعض الافاضل في حركة المدحرجة وقد يرسم بانه الذي اذا اثبت نهايتاه
وفتل لا يتغير وضعه ورد بان فتله توهم كاذب ولو صح لتغير وضعه ويرسم ايضا
بانه الذي اذا وقع طرفيه في امتداد شعاع البصر يستر طرفه وسطه وهذا اقرب الى فهم العامة
فان البناء اذا اراد ان يعرف استقامة القدح اوقعه في امتداد الشعاع وقد يرسم
بانه الذي يحاذي جميع النقط المفروضة فيه وكما انه موجود فكذا الدائرة يعني لا شك في وجود
الخط المستقيم وكما انه موجود فالدائرة ايضا موجودة وهي سطح مستو يحيط به خط واحد في
داخله نقطة يتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه ويتصور وجودها بان
يتوهم ثبات احد طرفي خط مستقيم متناهي الطرفين وحركة طرفه الآخر منه الى ان يعود الى
وضعه الاول واعترض عليه بانه ان اراد به القياس الفقهي فهو لا يفيد اليقين وان لم
يتوقف وجود الدائرة على وجود الخط المستقيم فهو ممنوع لان القوس المنطبقة على سطح مستو
اذا اثبت احد طرفيها وحرك الآخر حصلت الدائرة اقول اذا كان الحركة الدورية موجودة
بلا شبهة وحركة خط مستقيم حركة دورية بحيث يثبت احد طرفيه ايضا موجودة بلا شبهة
فالدائرة موجودة بلا شبهة والتضاد منتف عن المستقيم والمستدير وكذا عارضيهما يعني
ان الخط المستقيم لا يكون ضد للخط المستدير لان المتضادين لا بد ان يتواردا على
موضوع واحد بعينه والمستقيم والمستدير لا يتواردان على موضوع واحد لان موضوع
الخط المستدير سطح مستدير وموضوع الخط المستقيم سطح مستو واذا لم يكن الخط المستقيم

والمستدير متضادين لم يكن عارضاهما اعني الاستقامة والاستدارة متضادين قيل الحكم الثاني صحيح دون الاول لان الدائرة سطح مستو وهي موضوع لمحيطها الذي هو خط مستدير اقول الحكم الثاني ايضا غير صحيح لان الخط المستقيم قد يوجد في السطح الغير المستوي فان محيط الاسطوانة وكذا محيط المخروط غير مستو وقد يوجد فيهما خط مستقيم وعلى تقدير تسليمها ايضا نقول لم لا يجوز ان يكون استدارة السطح واستوائه شرطين لحلول الخطين في الموضوع الواحد القابل في ذاته لتعاقب المشروطين عند تعاقب الشرطين عليه لا جزئين للموضوع ولا لازمين له حتى يلزم ما ذكرتم من عدم التعاقب على موضوع واحد واما قوله لم يكن عارضاهما اعني الاستقامة والاستدارة متضادين فمردود بان عدم تضاد المعروضين لا يستلزم عدم تضاد العارضين الا يرى ان الاسود والابيض لا يتضادان لصدق الجوهر عليهما مع تحقق التضاد بين السواد والبياض اقول لعل مراد المص بما ذكرها قالوا من ان المستقيم لا يضاد المستدير بل الاستقامة لا تضاد الاستدارة لان كل خط مستقيم يمكن ان يكون وترا لقسي غير متناهية فلو كان المستقيم ضدا للمستدير لكان للمستقيم الواحد بالشخص اضداد غير متناهية هي المستديرات المذكورة وذلك باطل اذ ضد الواحد واحد كما مر في بحث التضاد وايضا كل قوس يفرض ضدا لذلك الخط فههنا قوس اخرى اعظم تحدبا من الاولى فيكون هذه بالضدية اولى فليس شيء من تلك القسي ضدا للمستقيم فلا يكون المستقيم ضدا لشيء منها لا يقال طبيعة الاستدارة واحدة في المستديرات فتكون هي من حيث طبيعتها المشتركة بينها مخالفة للمستقيمة ومتضادة لها لانا نقول لا وجود للاستدارة المجردة انما الموجود في الخارج ما هو مستدير معين ولا شيء من المستديرات المعينة اولى بالمضادة لما عرفت ولما امتنع حصول الاستدارة المجردة في الخارج امتنع معاقبتها للمستقيم في الموضوع فلا يكون ضدا له قالوا ولا يتضاد المستدير المستدير لان نصف مستدير واحد يمكن ان يكون طرفين لقسي غير متناهية فيلزم ان يكون للمستدير الواحد اضداد بلا نهاية واعترض عليه بان القوس التي وترها المستقيم المذكور من العظم التي على محدب الفلك الاعلى اعظم ما يمكن ان يوجد في الخارج من القسي المذكورة فهي في غاية الخلاف فهي بالمضادة اولى من غيرها والشكل هيئة احاطة الحد والحدود بالجسم هيئة احاطة الحد الواحد بالجسم كما في بسيط الكرة والحدين كما في نصف بسيط الكرة والاكثر اما التخصيص للشكل بهيئة الاحاطة بالجسم فليس بصحيح اذ ينتقض بشكل الدائرة اذ ليس فيها احاطة الحد بجسم بل بسطح وقد يطلق الشكل على ما احاط به حد او حدود ومع انضمام اللون يحصل الخلقة هذا مشعر بان الخلقة هي كيفية حاصلة من اجتماعهما الثالث المضاف حقيقي ومشهوري الثالث من اجناس الاعراض الاضافة وهي النسبة المتكررة اي نسبة التي لا تعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى وهذه تسمى مضافا حقيقيا والمجموع المركب منها ومن معروضها مضافا مشهوريا وقد تسمى نفس

البحث في الاضافة

المعرو

للعروض أيضاً مضافاً مشهورياً ويجب فيه الانعكاس هذه خاصة للمضاف المشهوري فإنه إذا
نسب أحد المضافين المشهوريين إلى الآخر من حيث إنه مضاف وجب أن ينعكس تلك النسبة فينسب
إليه الآخر أيضاً فكما يقال الأب أب للابن يقال الابن ابن للأب وإن أخذ أحدهما من حيث إنه مضاف
نسب إلى الآخر لا من هذه الحيثية لم ينعكس مثلاً إذا قيل الأب أب للإنسان لم يقل الإنسان ابن الأب
أما المضاف الحقيقي فلا نسبة فيه حتى يتصور فيه الانعكاس إلا أن يقال الأبوة أبوة للبنوة ثم الانعكاس
قد لا يفتقر إلى اعتبار حرف النسبة كالعظيم والصغير وقد يفتقر إما على تساوي الحرف في الجانبين
كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد أو على اختلافه كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم
معلوم للعالم ويجب فيه أيضاً التكافؤ بالفعل والقوة يعني إذا كان أحد المضافين موجوداً بالفعل
فلا بد أن يكون الآخر أيضاً موجوداً بالفعل وإذا كان أحدهما موجوداً بالقوة فلا بد وأن يكون
الآخر أيضاً موجوداً بالقوة مثال كون المضافين موجودين بالفعل كون الشخصين بالفعل أحدهما
أباً والآخر ابناً ومثال كونهما موجودين بالقوة كون الشخصين بحيث يكون من شأن أحدهما
التقدم بحسب المكان ومن شأن الآخر التأخر بحسبه فإن قيل المتقدم والمتأخر بحسب الزمان
متضايفان مع أن المتقدم الزماني إذا وجد بالفعل لا يوجد المتأخر بالفعل وأجيب بأن التقدم
والتأخر أمران اعتباريان يعتبرهما العقل إذا قاس ذات المتقدم إلى ذات المتأخر فيكون المجموع
المركب منهما ومن معروضيهما أيضاً اعتبارياً فلا وجود للمتضايفين ههنا في الخارج بل في الذهن
وهما معاً فيه فالتكافؤ بين المتضايفين الحقيقيين وكذا بين المشهوريين ثابت بحسب الوجود
الذهني فإنهما معاً فيه وأما معروضاهما إذا أخذا وحدهما فقد ينفكان كالمالك والمملوك
والأب والابن والمتقدم والمتأخر وليس كالإضافة في ذات المعروض وحده ويعرض الإضافة الموجود
أجمع للواجب كالأول والجوهر كالأب والكم كالأقل والكيف كالأحر والأين كالأعلى والمتى
كالأقدم والإضافة كالأقرب والوضع كالأشد انتصاباً والملك كالأكسى والفعل كالأقطع
والانفعال كالأشد تسخناً وثبوته ذهني ذهب جمهور المتكلمين وبعض الحكماء إلى أنه لا تحقق
للإضافة في الخارج ووافقهم المص واستدل عليه بوجوه أشار إلى الأول منها بقوله ولا تسلسل
يعني أن الإضافة لو كانت موجودة في الخارج لكانت في محل وحلولها في المحل إضافة بينها وبين
المحل مغايرة لها فينقل الكلام إليه ويلزم التسلسل في الأمور الموجودة ولا يدفع بتعلق الإضافة
بذاتها أشار إلى جواب اعتراض بما يورد على هذا الدليل فيقال إن زيداً مثلاً يحتاج في كونه
مضافاً إلى الأبوة العارضة له وأما الأبوة فلا تحتاج في كونها مضافة إلى إضافة أخرى تعارضه
لها بل هي مضافة بذاتها فلا يتسلسل الإضافات والجواب أن التسلسل ليس من هذه الحيثية بل من حيث
أن الأبوة لا محالة حالة في محل فيعرض لها إضافة أخرى بالقياس إليه كما بينا ويتسلسل لأنه لما كان
مفهوم الأبوة مغايراً لمفهوم حصولها في محلها كان حصول الأبوة فيه صفة زائدة عليها وأما حصول
في محل ليس له مفهوم وراء كونه حصولاً في ذلك المحل فلا جرم كان حصول ذلك الحصول في المحل نفس

ذاته على قياس ما قيل في وجود الوجود لانا نقول حصول الشيء في محل يستحيل ان يكون عين ذلك الشيء وكيف لا وتحقق الشيء في نفسه متقدم بالذات على حصوله في محله ولا يتصور تقدم الشيء على نفسه واشار الى الثاني بقوله ولتقدم وجودها عليه يعني ان الاضافة لو كانت موجودة لكانت مشاركة لسائر الموجودات في الوجود ومتمائزة عنها بخصوصيتها وما لم يتصف تلك الخصوصية بالوجود لم يكن الاضافة موجودة لكن الاتصاف اضافة مخصوصة يتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة فيلزم تقدمه على نفسه وما يقال من ان الاتصاف من قبيل النسبة المطلقة لا من قبيل النسبة المكررة التي هي الاضافة فانه يلزم من تقدمه على وجود الاضافة تقدم الشيء على نفسه ليس بشيء اذ لا خفاء في ان اتصاف شيء بصفته هو اضافة بين الموصوف والصفة كالابوة بين الاب والابن واشار الى الثالث بقوله وللزوم عدم التناهي في كل مرتبة من مراتب الاعداد يعني لو كانت الاضافة موجودة يلزم ان يوجد لكل عدد من الاعداد اضافات لا نهاية لها بحسب ما لها من الاضافة الى الاعداد الغير المتناهية فان الاثنين مثلا نصف الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية وهكذا الى غير النهاية وكذلك الثلثة والاربعة وغيرهما من مراتب الاعداد واعترض عليه ان الاضافات اللازمة لكل مرتبة من مراتب الاعداد لا ترتيب فيها وان كانت مراتب الاعداد في انفسها مترتبة واشار الى الرابع بقوله وتكثر صفاته تعالى يعني لو كانت الاضافة موجودة في الاعيان للزم تكثر صفات الله تعالى الى حيث لا تتناهى والتالي باطل بيان الملازمة ان الله تعالى بالنسبة الى كل من الموجودات اضافة فيتكثر الاضافات حسب تكثر الموجودات واعترض عليه بان بطلان التالي انما بني على برهان التطبيق ويرد عليه ان هذه الاضافات العارضة له تعالى بالنسبة الى الموجودات لا ترتب بينها وان بني على ان الكل متفقون على ان الله تعالى ليس له صفات موجودة غير متناهية كان جدلا لا برهانا وقد يستدل بانه لو وجدت الاضافة لزم اتصاف الباري تعالى بالحوادث لان له مع كل حادث اضافة ولا شك انها انما تحدث بعد حدوث الحادث واجيب عن الوجوه الاربعة بان القائل بوجود الاضافة ليس قائلا بوجود افرادها كلها بل بوجودها في الجملة فيجوز ان يكون بعضها موجودا دون بعض ويخص كل مضاف مشهوري بمضاف حقيقي يعني لا يجوز ان يكون مضاف حقيقي واحد يشمل مضافين مشهوريين فان المضاف الحقيقي عرض والعرض الواحد لا يقوم بموضوعين فاذن اذا تعلق المضاف الحقيقي الواحد بمحل وحصل من مجموعهما مضاف مشهوري وجب ان يتعلق مضاف حقيقي اخر بمحل اخر ويحصل من مجموعهما مضاف مشهوري اخر فيعرض لها الاختلاف والاتفاق فان احد المضافين الحقيقيين ان كان على صفة مخالفة لصفة الاخر كانا مختلفين كالابوة والبنوة والا كانا متفقين كالاخوة من الجانبين وانما فرع الاختلاف والاتفاق على اختصاص كل واحد من المضافين المشهوريين بما يعرضه من المضاف الحقيقي اذ لولا هذا الاختصاص كان الحاصل في الموضوعين صفة واحدة بالشخص فلا يكون هناك تغاير فضلا عن الاختلاف والاتفاق

يمكن ان يقال وجود الاضافة موقوف على وجود الطرفين فوجود اضافات غير متناهية انما يلزم لو وجد اعداد غير متناهية وذلك ممنوع وعلى تقدير تسليمه يمكن دعوى بطلانه اذ هو منشأ لزوم الاعداد غير متناهية بمعنى عدم الوقوف على حد لا يمكن اعتبار ما فوقه واما انه يمكن وجود تلك المراتب جميعا بالفعل فغير صحيح فدقق هذا الكلام من المستدل مبني على انه زعم ان القائل بوجود الاضافة قائل بوجود جميع الاضافات ... والترجيح بلا مرجح فالاعتراض ان كان قطعيته هذا الزعم فهذا ما ذكره الشارح وان كان وجود كونه موقوفا على وجود الاعداد ولا تناهي لا بعينها حسب ضعفنا اذ هذا محذور اخر يلزم من وجود الاضافات ثم فيه تامل اذ غاية ما زعم المستدل ... دعوى الخصم وجود كل اضافة يكون طرفاها موجودين ومعدومين تامل ثم لا يخفى ورود هذا الاعتراض على الدليل الرابع حيث قال ان الله تعالى بالنسبة الى كل من الموجودات اضافة ... ان الموجودات متناهية ... يخفى جريان الجواب في الوجه المذكور في الشرح فينبغي ان يقول بدل الاربعة الثلثة ... انما لم يقل ذلك لان ذكر ... اصلاح للرابع ثم لا يخفى ان جريان الجواب في الاعداد الثاني ... وجريانه فيه بان يقال وجود الاضافة موقوف على نفس الاتصاف بخصوصيته بالوجود ... وجود ذلك الاتصاف فلا يصح ... لكن الاتصاف اضافة مخصوصة يتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة اذ وجود الاتصاف لا يلزم كما ذكرنا تامل

ملا ميرزا جان

ثم الاختصاص المسمى بالحقيقي اما باعتبار امر زائد في الطرفين اي باعتبار امر حقيقي موجود في كل واحد منهما او في احدهما او لا باعتبار امر حقيقي موجود في شيء منهما مثال الاول العشق فان اختصاص العاشق بالعاشقية من جهة ادراكه جمال المعشوق واختصاص المعشوق بالمعشوقية من جهة جماله ومثال الثاني العلم فان اختصاص العالم بالعالمية من جهة العلم الذي هو صفة حقيقية واختصاص المعلوم بالمعلومية لا يفتقر الى حصول صفة حقيقية في المعلوم والا لزم اتصاف المعدومات بل الممتنعات بالصفات الحقيقية ومثال الثالث اليمين والشمال فان الاتصاف بالتيامن والتياسر لا يكون باعتبار صفة حقيقية في شيء منهما الرابع من اجناس العرض الاين وهو النسبة الى المكان

البحث في الأين

يعني كون الشيء في الحيز والمتكلمون يعبرون عن الاين بالكون ويعترفون بوجوده وان انكروا وجود سائر الاعراض النسبية وقد حصروه في اربعة انواع والى هذا اشار بقوله وانواعه اربعة عند قوم هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر اخر اولا وعلى الاول اما ان يكون بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث وهو الافتراق والا فهو الاجتماع واعتبار امكان تخلل الثالث دون تحققه ليشمل افتراق الجوهرين بتخلل الخلاء فانه لا ثالث بينهما بالفعل بل بالامكان وعلى الثاني ان كان مسبوقا بحصول له في ذلك الحيز فهو السكون وان كان مسبوقا بحصوله في حيز اخر فهو الحركة فيكون السكون حصولا ثانيا في حيز اول والحركة حصولا اولا في حيز ثان واولية الحيز في السكون قد لا يكون تحقيقا بل تقديرا كما في الساكن الذي لا يتحرك قطعا فلا يحصل في حيز ثان وكذا اولية الحصول في الحركة لجواز ان يعدم المتحرك في ان انقطاع الحركة فلا يتحقق له حصول ثان فان قيل اذا اعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول في حيز اخر لم يكن الخروج من الحيز الاول حركة مع انه حركة وفاقا قلنا انما يلزم ذلك لو لم يكن الخروج من الحيز الاول نفس الحصول الاول في الحيز الثاني على ما صرح به الامدي وتحقيقه ان الحصول الاول في الحيز الثاني من حيث الاضافة اليه دخول وحركة اليه ومن حيث الاضافة الى الحيز الاول خروج وحركة منه ولما كان قولهم حصول الجوهر في الحيز اذا لم يعتبر بالنسبة الى جوهر اخر اما ان يكون مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز او يكون مسبوقا بحصوله في حيز اخر غير حاصر لجواز ان لا يكون مسبوقا بحصول اصلا ذهب بعض المتكلمين الى ان الاكوان لا تنحصر في الاربعة كما اذا فرضنا ان الله تعالى خلق جوهرا فردا ولم يخلق معه جوهرا اخر فكونه في اول زمان حدوثه ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق وذهب القاضي وابو هاشم الى انه سكون لكونه مماثلا للحصول الثاني في ذلك الحيز وهو سكون بالاتفاق واللبث امر زائد على السكون غير مشروط فيه فغيره ووجه الحصر بانه ان كان حصولا اولا في حيز ثان فحركة والا فسكون فدخل في السكون الكون في اول زمان الحدوث واعترض الامدي بانا لا نسلم تماثل الحصولين واشتراكهما في كون كل منهما موجبا للاختصاص بذلك الحيز لا يوجب التماثل لانا لا نسلم انه اخص صفاتهما النفسية ولو سلم فالحصول الاول في الحيز الثاني حركة وفاقا فلو كان مماثلا للحصول الثاني فيه

لزم

لزم ان يكون هو ايضا حركة ولا قائل به واعلم ان اطلاق الانواع على الاكوان الاربعة مجاز لان حقيقة الكون اعني الحصول في الحيز واحد والامور المميزة حيثيات وعوارض يختلف باختلاف لا ضافات والاعتبارات لا فصول منوعة وربما لا يوجب تعدد الاشخاص فان الكون المشخص قد يكون اجتماعا بالنسبة الى جوهر وافتراقا بالنسبة الى الاخر والحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة قدماء الفلاسفة عرفوا الحركة بانها خروج من القوة الى الفعل على التدريج او يسيرا يسيرا او لا دفعة ونظر متاخروهم الى ان معنى التدريج ان لا يكون دفعة ومعنى الحصول دفعة ان يكون في آن وهو طرف للزمان وهو مقدار الحركة فيكون التعريف دوريا فغيروها بما ذكره المص وقال بعض الفضلاء ان تصور الدفعة واللادفعة والتدريج ويسيرا يسيرا تصورات اولية لاعانة الحس عليها واما الان والزمان فهما سببا هذه الامور في الوجود لا في التصور فجاز ان يعرف حقيقة الحركة بهذه الامور الاولية التصور ثم يجعل الحركة معرفة للان والزمان اللذين هما سببا هذه الامور في الوجود واستحسنه الامام الرازي والمراد بالكمال هيهنا الحاصل بالفعل وانما سمي الحاصل بالفعل كمالا لان في القوة نقصانا والفعل تماما بالقياس اليها وهذه التسمية لا يقتضي سبق القوة بل يكفيها تصورها وفرضها وقد يعتبر في مفهوم الكمال كونه لا يقاس حصل فيه لكنه ليس بمعتبر هيهنا اذ لا يجب ان يكون الحركة لا يقة بصاحبها ولا خفاء فان الحركة امر ممكن الحصول للجسم فيكون حصولها كمالا له واحترز بقيد الاولية عن الوصول فان الجسم اذا كان في مكان مثلا وهو ممكن الحصول في مكان اخر كان له امكانان امكان الحصول في ذلك المكان وامكان التوجه اليه وهو كمال ان والتوجه مقدم على الوصول فهو كمال اول والوصول كمال ثان ثم ان الحركة تفارق سائر الكمالات من حيث انها لا حقيقة لها الا التوجه الى الغير فالسلوك اليه فلا بد من مط ممكن الحصول ليكون التوجه توجها اليه ومن ان لا يكون ذلك المط حاصلا بالفعل اذ لا توجه بعد حصول المط فالحركة انما تكون حاصلة بالفعل اذا كان المط حاصلا بالقوة فهي كمال لما هو بالقوة لكن من حيث هو بالقوة لا من حيث انه بالفعل ولا من حيثية اخرى كسائر الكمالات فان الحركة لا تكون كمالا للجسم في جسميته او في شكله او نحو ذلك بل من الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة اعني الحصول في المكان الاخر واحترز بهذا عن كمالات التي ليست كذلك كالصورة النوعية فانها كمال اول للمتحرك الذي لم يصل الى المقصد لكن لا من حيث هو بالقوة بل من حيث هو بالفعل واعترض بان تصور الحركة اسهل مما ذكر في هذا التعريف فان كل عاقل يدرك التفرقة بين كون الجسم متحركا وبين كونه ساكنا واما الامور المذكورة في تعريفها فمما لا يتصورها الا الاذكياء من الناس واجيب عنه بجوابين احدهما ان ما ورد في هذا التعريف يدل على تصورها بوجه ما والتصديق بحصولها للاجسام لا على تصور حقيقتها وثانيهما ان هذا ليس تعريفا للحركة بقصد بها تمييزها عما عداها او تحصيل صورتها عند العقل بل هو تلخيص وتبيين

للمعنى المسمى بالحركة اينية كانت او غير اينية فلا يصير كون تصوره اخفى من تصور ماهية الحركة اقول كلا الجوابين لا يشفي الغليل اذ لا يندفع المحذور الذي هو التعريف بالاخفى ويمكن ان يقال قد يتصور شيء بوجوه بعضها اجلى وبعضها اخفى وقد يورد فيما يحصل به تصوره بالوجه الخفي امور اخفى من المعرف بالوجه الجلي لكنها اجلى من المعرف بهذا الوجه الخفي واعترض ايضا بان هذا الحد لا ينطبق على الحركة المستديرة الازلية الابدية على زعمهم اذ لا منتهى لها الا بالوهم فليس هناك كمال اول ولا ثان نعم اذا اعتبر وضع من الاوضاع واعتبر ما قبله ما بعده كانت الحركة السابقة كمالا اولا بالقياس الى ذلك الوضع الا ان هذا منتهى بحسب الوهم دون الواقع ويكون بمنزلة ما اذا اعتبر حد من الحدود الواقعة في اثناء مسافة الحركة وجعل ذلك منتهى الحركة السابقة عليه ولا شبهة في ان المتبادر من التعريف ان يكون الحركة كمالا اول بحسب نفس الامر لا بمجرد التوهم فقط او حصول الجسم في مكان بعد آخر هذا التعريف على رأي المتكلمين تقييد الحصول بالمكان مبني على انهم لا يثبتون الحركة في سائر المقولات والمراد على ما ذكرنا انها هو الحصول لا اول في المكان الثاني فاندفع الاعتراض بان الحركة تنقطع عند الحصول في الحيز الثاني لانها انما تنقطع في الان الثاني لا في الان الاول ووجودها ضروري لفظ الحركة يطلق على معنيين الاول صفة بها يكون الجسم ابدا متوسطا بين المبدأ والمنتهى ولا يكون في حيز آنين بل يكون في كل ان في حيز آخر ويسمى الحركة بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اي حد من حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل الوصول اليه ولا بعده حاصلا فيه وبانها كون الجسم فيما بين المبدأ والمنتهى بحيث اي ان يفرض يكون حاله في ذلك الان مخالفا لحاله في آنين محيطين به والحركة بهذا المعنى امر موجود في الخارج فانا نعلم بمعاونة الحس ان للمتحرك حالة مخصوصة ليست ثابتة له في المبدأ ولا في المنتهى بل فيما بينهما مستمرة من اول المسافة الى آخرها لكن يختلف نسب المتحرك الى حدود المسافة فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود سيالة بواسطة استمرارها وسيلانها يفعل في الخيال امرا ممتدا غير قار يطلق عليه الحركة بمعنى القطع وهي الحركة بالمعنى الثاني فانه لما ارتسم نسبة المتحرك الى الحيز الثاني في الخيال قبل ان يزول نسبته الى الحيز الاول عنه يتخيل امر ممتد منطبق على المسافة التي بين المبدأ والمنتهى كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة الجوالة امر ممتد في الحس المشترك فيرى لذلك خطا او دائرة والحركة بهذا المعنى لا وجود لها الا في التوهم لاستحالة وجودها في الاعيان لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة بتمامها واذا وصل فقد انقطعت الحركة اقول الحركة توجد في زمان يحيط بآنين آن حصول المتحرك في المبدأ وآن وصوله الى المنتهى فان قيل الحركة لا يتصف بالوجود قبل الوصول الى المنتهى ولا حال الوصول اليه لما ذكرنا آنفا ولا بعده وذلك ظاهر فلا يتصف بالوجود اصلا قولنا ان اردت بقولك قبل الوصول الى المنتهى آنا قبل آن الوصول الى المنتهى فالترديد غير حاصر وان اردت بقولك اعم من ان يكون آنا او زمانا نختار انها تتصف بالوجود في زمان قبل آن الوصول الى المنتهى لانه حده ونهايته فان قيل الحركة الموجودة لا يكون عبارة عن التوسط المطلق لانه امر كلي ولا وجود للكلي في الخارج فاذن الحركة الموجودة هي الحصول في حد معين وذلك الحصول امر آني منقسم في امتداد المسافة فهذا الحصول انما يتعلق بموجب الحركة لا المتحرك في الاين مثلا ان كان له من مبدأ المسافة

الى منتهاها اين واحد فلا حركة له في الاين بل هو ساكن مستقر على اين واحد وان تعدد فاما ان يكون الحصول المتعددة
ان اتصل بعضها ببعض بحيث لا يكون هناك فاصل لزم تتالي الآنات وتركب المسافة من الحدود التي لا تنقسم وقد
عرفت بطلانه وان لم يتصل بعضها ببعض كان هناك زمان ما سكون فلا يكون الجسم في ذلك الزمان متحركا وفيه ما
الحركة فاتحاد هذه الامور موجب لتشخص الحركة فالحركة الواحدة بالشخص هي التوسط الحاصل لموضوع واحد
بالشخص في زمان واحد كما هو في الواقع فيلزم من ذلك ان يكون بين مبدأ ومنتهى معينين واختلاف نسبة هذا التوسط
المتشخص الى حدود المسافة بحيث يكون المتحرك في كل ان في حد اخر لا يوجب تعددا في ذات هذا المتشخص بل في صفاته
واحواله فان قيل تلك النسب المختلفة للمتحرك الى حدود المسافة ان كانت متعاقبة متصلة بلا فاصل لزم
ما ذكرتم من تتالي الآنات والحدود وان لم تكن متصلة كان هناك زمان سكون قلنا هذه النسب التي تعرض
للحركة في الآنات الى الحدود المفروضة في المسافة امور اعتبارية فعدم اعتبارها لا يقدح في وحدة الحركة التي هي في ذاتها
بحيث اي حد يفرض في المسافة يعرض لها هناك نسبة وان تخالف النسبة التي يمكن ان يعرض لها في حد وان
سابقين ولاحقين فاتضح مما ذكرنا ان الحركة بمعنى التوسط واحدة بالشخص مستمرة فيما بين المبدأ والمنتهى
وحصل الجواب عن شبهة مشهورة في الحركة وهي ان المتحرك في الاين مثلا ان كان له من مبدأ المسافة الى منتهاها
اين واحد فلا حركة له في الاين بل هو ساكن مستقر في اين واحد وان كان له ايون متعددة فاما ان يستمر في كل واحد منها
في اكثر من ان واحد فقد انقطعت الحركة واما ان لا يستمر فلا يكون في كل اين الا آنا واحدا فتلك الايون
الآنية اما متعاقبة متتالية فيلزم تتالي الآنات وهو باطل واما متفاصلة بزمان لم يوجد فيه للمتحرك شيء من تلك
الايون فيلزم انقطاع الحركة الاينية وكذا في الحركة الكيفية والكمية والوضعية لانا بينا ان للمتحرك من مبدأ
المسافة الى منتهاها اينا واحدا مستمرا هو كونه متوسطا بين المبدأ والمنتهى لكنه غير مستقر يختلف نسبته الى
حدود المسافة ويتعدد بحسب تعددها وكما ان حدود المسافة بحسب الفرض كذلك تعدد الايون بالفرض وكما انه لا يمكن
ان يفرض في المسافة حدان ليس بينهما فصل اصلا كذلك لا يمكن ان يفرض في تلك الايون المستمرة اينان متصلان بل كل اينين
مفروضين فيه يمكن ان يفرض بينهما ايون غير متناهية كما ان كل نقطتين مفروضتين على خط يمكن ان يفرض بينهما نقط
متناهية فلا يلزم تتالي الآنات ولا انقطاع الحركة ولا كون المتحرك ساكنا وكذا للمتحرك في الكيف كيفية واحدة
غير قارة ففي كل ان يفرض يكون هناك كيفية اخرى فرضا ولا يمكن ان يفرض في تلك الكيفيات الغير القارة كيفيتان
متصلتان بل كل كيفيتين مفروضتين فيها يمكن ان يفرض بينهما كيفيات اخر فلا يلزم شيء من المحذورات اولى
القول بان المتحرك في الالوان المتباينة بالنوع لونا واحدا والحركة الى منتهاها مما يأباه المصنف وعن
شبهة اخرى تقريرها ان الحركة لو حصلت في الاعيان لامتنع اما ان يكون شيء منها موجودا في الحال او لا يكون
والثاني باطل لانها لو لم يكن شيء منها موجودا في الحال لم يكن موجودا في الماضي ولا في المستقبل اذ الماضي هو الذي
وجد في الحال والموجود في المستقبل هو الذي يوجد في الحال وكذا الاول لان الموجود في الحال ان كان منقسما
كان احد جزئيه سابقا على الاخر لان الاجزاء المفروضة للحركة غير موجودة معا لانها غير قارة الذات فلا يكون
الحركة الموجودة في الحال موجودة فيها بل في زمان وان لم ينقسم لزم الجزء الذي لا يتجزى لانها منطبقة على المسافة

لان

لان المنطبق على المنشأ انما هي الحركة بالمعنى الثاني فيختار انه لا وجود لها في الاعيان اقول يمكن التفصي عن هذه الشبهة
بوجه اخر وهو ان يقال لفظة الحال يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما الان الذي هو لفصل المشترك بين الزمانين
الماضي والمستقبل الثاني القطعة من الزمان المركبة من اواخر الماضي واوايل المستقبل يختلف مقدارها اختلاف الاعمال التي
يضاف اليها ومنشأ الشبهة التباس احد المعنيين بالاخر فان قوله الموجود في الماضي هو الذي وجد في الحال والموجود في المستقبل
هو الذي يوجد في الحال انما يستقيم في الحال بالمعنى الثاني وقوله فلا يكون الحركة الموجودة في الحال موجودة فيها بل الحدوث فيها
انما يستقيم في الحال بالمعنى الاول فاحد المقدمتين في محل المنع على اي حال ويتوقف اي الحركة على ستة امور احدها
ما منه الحركة وهو المبدأ وثانيها ما اليه الحركة وهو المنتهى واليهما اشار بقوله على المتقابلين لان المبدأ والمنتهى متقابلان
حيث لا يجتمعان في شئ واحد من جهة واحدة وثالثها المحرك ورابعها المتحرك واليهما اشار بقوله والعلتين لان
المتحرك هو العلة القابلية والمحرك هو العلة الفاعلية وخامسها المقولة التي يقع فيها الحركة واليها اشار بقوله والمنسوب
اليه لان الحركة تنسب الى المقولة التي وقعت فيها الحركة وسادسها الزمان لان الحركة لا بد لها من زمان يقع فيه الحركة واليه
اشار بقوله والمقدار وانما يتوقف الحركة على تلك الامور انه لا بد في تحقق الحركة منها على ما صرحوا به والا فالزمان لما
كان مقدار الحركة على ما زعموا كان متوقفا على وجود الحركة فكيف يتوقف هي عليه وايضا منتهى الحركة قد يكون متاخرا
في الوجود عن الحركة كالبياض في الحركة التبيضية فلا يتصور توقف الحركة عليه واما ان الحركة لا بد لها في تحققها من هذه
الامور الستة فلان الحركة من حيث انها عرض لا بد لها من موضوع هو علة قابلية للحركة ومن حيث انها ممكنة
لا بد لها من علة فاعلية ومن حيث انها امر متدرج غير قار او مستلزمة لهذا الامر الممتد لا بد لها من زمان ولا بد لها
ايضا ولذلك من مقولة او ما يجري مجراها واما استلزام الحركة للمبدأ والمنتهى فانما يظهر للحركة الحادثة المنقطعة
بالفعل واما الحركة القديمة المستمرة ازلا وابدا كحركات الافلاك على راي الحكماء فلا يتصور لها مبدأ ولا
منتهى بالفعل نعم اذا فرض فيها قطع دون اخر مخصوص يفرض لها مبدأ ومنتهى ولا شك ان الحركة الموجودة بالفعل
لا يتوقف على ما لا وجود له بالفعل ولا يستلزمه ايضا فالحركة لا تستلزم المبدأ والمنتهى الا ان يراد انها مستلزمة
لامكان فرضهما بفرض انقطاعها في جهتي امتدادها كما ذكرنا وما قيل من ان الحركة لما كانت كمالا كان لها خروج
من حالة يكون الحركة عنها بالقوة فتلك هي المبدأ وما منه مردود بان الكمال لا يجب كونه مسبوقا بالقوة وكذا ما
قيل من انها لما كان لها كمال ثان يتأدى اليه فذلك هو المنتهى مردود بجواز ان لا يترتب عليها ذلك الكمال
الثاني ابدا فلا يكون لها منتهى بالفعل فما منه وما اليه قد يتحدان محلا يعني ان محل مبدأ الحركة قد يكون بعينه
محل منتهاها وذلك في الحركة المستديرة فان كل نقطة مفروضة في الجسم المستدير كالفلك يكون مبدأ للحركة
ومنتهى لها فان الحركة منها هي بعينها حركة اليها وقد يتضادان ذاتا وعرضا يعني قد يكون مبدأ الحركة ومنتهاها
متضادين بالذات كالحركة من السواد الى البياض ومن الحرارة الى البرودة وقد يكونان متضادين بالعرض كالحركة من المركز
الى المحيط وبالعكس فان ذات كل واحد من المبدأ والمنتهى نقطة فليس بينهما تضاد بالذات بل بالعرض بواسطة
عرضين متضادين احدهما القرب من الفلك والاخر البعد عنه ولا شك ان مبدأ الحركة ومنتهاها لكل
منهما ذات ومفهوم وهذا الذي ذكره حكم ذاتيهما واما حكم مفهوميهما فهو الذي اشار اليه بقوله ويتقابلان باعتبار ان

احدهما

أحدهما بالنظر إلى ما يقابلان له قال لأن المبدأ والمنتهى إما أن يكونا متغيرين بالقياس إلى ذي المبدأ وذي المنتهى
وإما أن يعتبر كل منهما بالقياس إلى الآخر فالأول على سبيل التضايف والثاني على سبيل التضاد أما الأول
على سبيل التضايف فلأن المبدأ إنما يعقل بالقياس إلى ذي المبدأ وذو المبدأ إنما يعقل بالقياس إلى المبدأ وأما
الثاني على سبيل التضاد فلأنهما متقابلان لما ذكرنا وليس أحدهما معقولاً بالقياس إلى الآخر فهما إما متضايفان وإما
متضادان لكن ليس كل من تعقل مبدأ الحركة تعقل منتهاها فتبين أن بينهما تقابل التضاد وأشار إلى الاعتبار الأول بقوله
أحدهما بالنظر إلى ما يقابلان له فإن المبدأ والمنتهى إنما يقابلان لذي المبدأ وذي المنتهى ولو اتحدت العلة
انتفى المعلول ثم لا شك أن المعروض الحقيقي للحركة الأينية والوضعية هو الجوهر المالئ للمكان المتصف
بالوضع أعني الصورة الجسمية التي هي جوهر ممتد في الجهات الثلاث فمطلق الجسم يعني الصورة هو القابل بل نقول إنه
للحركة المتصف حقيقة بالمتحركية وأما الهيولى والصورة النوعية والأعراض الحالة فيها فهي متحركة بهاتين الحركتين
تبعاً وبالعرض والمعروض الحقيقي للحركة الكمية والكيفية هو الهيولى التي هي محل للمقادير والكيفيات وقابلة إياها فهي
متصفة بهاتين الحركتين أصالة وبالذات وملحقاتها ربما يتصف بها على سبيل التبع وبالعرض وإذا تمهد هذا فنقول
لا يجوز أن يكون المتحرك هو بعينه المحرك أي لا يجوز أن يكون الشيء الذي عرض له المتحركية حقيقة هو الشيء الذي
عرض له المحركية حقيقة واستدل على ذلك بوجهين الأول أن الأمر المستمر لا يجوز أن يكون علة محركة أي علة
للحركة وإلا لكان علة للجزء الأول منها فيوجد ذلك الجزء بوجود ذلك المستمر فلا يوجد الجزء الثاني منها لأن أجزاء الحركة
لا تجتمع في الوجود فلا يتحقق الحركة المركبة منها وهو المراد بقوله انتفى المعلول أي الحركة ولا شك أن المحرك أمر مستمر
فلا يكون علة محركة وأنت تعلم أن هذا إنما يدل على أن الأمر المستمر لا يكون وحده علة مستلزمة لوجود الحركة فيلزم
منه أن لا يكون المتحرك الذي هو مستمر محركاً لنفسه كافياً وحده في هذا التحريك لكن لم لا يجوز أن يكون هو مقتضياً
لوجود الحركة بشرط زوال الحالة الملائمة ويكون تجدد أجزاء الحركة بسبب القرب والبعد من تلك الحالة الملائمة كما
زعمتم في الطبيعة التي هي محركة عندكم للجسم مع كونها مستمرة وأيضاً قد تبين أن الحركة الموجودة في الخارج
هي الحالة المسماة بالتوسط وأنها مستمرة الوجود باقية بشخصها إلى المنتهى المسافة وأنها لا أجزاء لها بحسب ذاتها
وإن انقسمت بحسب العارض لها بالقياس إلى الحدود المفروضة في المسافة عرضاً فمقارنتها إياها لا يفيد تعددها شخصياً فلم لا
يجوز أن يكون المتحرك المستمر مقتضياً لوجود هذه الحركة المستمرة ثم قال الكاتبي غرض المستدل ههنا أن المحرك
للجسم المتحرك ليس هو الجسم لذاته وإذا اعتبر في اقتضاء الجسم للحركة زوال الحالة الملائمة أو شرط آخر لم يكن المحرك ذات
الجسم بل مع زوال تلك الحالة فلا يقدح في ذلك الغرض لكن لا يتم به الدلالة على أن في الأجسام قوى هي مبادئ حركاتها
والثاني أن الجسم المتحرك لو كان هو المحرك بعينه لعم الحركة جميع الأجسام في جميع الأوقات وهو المراد بقوله
وعم التالي باطل لأنا نشاهد بعض الأجسام ساكناً دائماً وبعضها في بعض الأوقات بيان الملازمة أن ذات الجسم لو
كان مقتضياً للحركة لعمت بعموم ذات الجسم فلا يوجد جسم لم يتحرك دائماً ولا يخفى أن هذا الدليل
مبني على اشتراك الأجسام في حقيقة واحدة هي الجسمية المطلقة المقتضية للحركة بنفسها وهو ممنوع لجواز أن
يكون هناك حقائق مختلفة متشاركة في كونها جواهر ممتدة في الجهات بعضها حركة نفسه وبعضها آخر وعلى تقدير التساوي

في الجسمية

في الجسمية يجب ان يكون اقتضاؤها للحركة بشرط لازم ولا يدوم فلا يلزم من كون الجسم المتحرك هو المحرك بعينه
ان يعم الحركة جميع الاجسام في جميع الاوقات ولما كان ههنا مظنة سؤال وهو ان يقال الطبيعة مستمرة الوجود كالمتحرك
وعدم الاجسام ولم يلزم من اقتضائها للحركة انتفاء الحركة ولا عموم الحركة بالنسبة الى جميع الاجسام في جميع الاوقات فلم لا يجوز
ان يكون الجسم المتحرك بنفسه محركا مقتضيا للحركة ولا يلزم شيء مما ذكرتم في الدليلين فانتقض الدليلان كلاهما اجاب
بقوله بخلاف الطبيعة المختلفة المسلمة فيها اعني ان الطبيعة تختلف في الاجسام مستلزمة للحركة لا مطلقا بل
في حال من الاحوال وهو الخروج عن المكان الطبيعي مثلا فيقتضيها ليحصل فلا تكون لذاتها مقتضية للجزء الاول
من الحركة لا لبقائها بل يقتضي الجزء الاول ليحصل بها الجزء الثاني فلا يبقى الجزء الاول لبقاء الذات ولا يلزم عموم
الحركة في جميع الاجسام لاختلاف الطبيعة المقتضية فيها ولا في جميع الاوقات لجواز انتفاء الحالة التي يكون الطبيعة
مقتضية للحركة فيها ولا يخفى ان هذا الجواب كما يكون جوابا عن النقض يكون جوابا عن اصل الدليلين كما اسلفنا في
الجواب عنهما والمنسوب اليه اربع اي المقولات التي تقع فيها الحركة اربع الاين والوضع والكم والكيف وباقي المقولات لا تقع
فيها الحركة واشار الى بيان ذلك بقوله فان بسائط الجواهر توجد دفعة ومركباتها بعد اجزائها والمضاف تابع وكذا متى
والجدة تقع دفعة ولا يعقل حركة في مقولتي الفعل والانفعال يعني مقولة الجوهر لا تقع فيها حركة لان الجوهر اما بسيط
او مركب وبسائط الجوهر انما توجد دفعة لا تدريجا بيان ذلك ان المراد بحركة شيء في مقولة ان ذلك الشيء بعينه ينتقل
من نوع من تلك المقولة الى نوع اخر منها او من صنف من نوع الى صنف اخر منه او من فرد من صنف الى فرد اخر منه فالجوهر ان
لم يكن حالا في اخر لم يتصور وقوع الحركة فيه بالمعنى المراد من وقوع الحركة في المقولة وان كان حالا في جوهر اخر فالجواهر
التي ينتقل فيها المتحرك من نوع الى نوع او صنف الى صنف او فرد الى فرد لا يوجد شيء منها في زمان والا لما وجدت الحركة
حال الحركة لانه لا استقرار في الزمان للحركة واذا كان كل منها في ان فلا بد من ان يكون بين جوهرين متتاليين
كل منهما في ان زمان لا يكون شيء منهما موجودا فيه او لا يكون والثاني يلزم منه تتالي الانات وهو محال والاول يلزم منه
ان لا يكون ذات المتحرك موجودا حال الحركة وهو محال بالضرورة اما الملازمة فلان المتحرك اما جسم او صورة ولا وجود
لهما مع زوال الصورة الجوهرية فان قيل هذا الدليل منقوض بالحركة في الكيف وغيره من المقولات اجيب بان بقاء الموضوع
بدون الكيفيات وسائر الاعراض جائز فلا يلزم من خلوه عن الكيفيات المتعاقبة مثلا انتفاء المتحرك بخلاف الكون متحركا
كما لزم من خلو المتحرك عن الجواهر المتعاقبة انتفاؤه على ما مر واعترض عليه بانه وان لم يلزم ههنا ذلك المحال لكنه لزم
محال اخر وهو تتالي الانات اذ خلو الموضوع في زمان عن الكيفيات مثلا لا يمكن له في ذلك الزمان حركة في الكيف لان الحركة كما تنتفي بانتفاء
المتحرك تنتفي بانتفاء ما فيه الحركة من الكيفيات وغيرها بل يلزم ان لا يكون هناك الا كيفيات موجودة في انات لا يوجد شيء منها
في الازمنة الواقعة بين تلك الانات وان سميت مثل هذه الموجودات المتعاقبة حركة فلنسم مثله في صيرورة الارض دفعة
ماء ثم هواء كلة ثم نارا فكذلك يصح حركة وايضا لم يكن الحركة منطبقة على الزمان ولا منقسمة بانقسامه وقد صرحوا بان
الحركة والزمان والمسافة متطابقة بحيث ينقسم كل منها بانقسام الاخر ويكون قطعة منه بازاء قطعة من الاخر فمثل
هذه لا يكون حركة لانتفاء لازم الحركة عنها ولا مخلص الا بان يقال ان للمتحرك الاين فيما بين المبدا والمنتهى اينا واحدا
مستمرا لكنه غير مستقر يمكن ان يعرض بسبب استمراره وعدم استقراره انواع غير متناهية كل واحد منها يفرض

الفرق ان الكيفيات وسائر الاعراض لا يتقوم الموضوع بها بل الامر بالعكس بخلاف الصور التي في الهيولى اذ بها يتقوم الهيولى فامتنع وجودها بدون الصور كذلك الاعراض حسم

في ان نقطة وكذا للمتحرك الكيفي فيما بين مبدأ حركته ومنتهاها كيفية واحدة سيالة يمكن ان يفرض فيها كيفيات غير متناهية
يفرض كل منها في آن فقط وكذا الحال في الحركة الوضعية والكمية فتعدد افراد الاينون والكيفيات والاوضاع والكميات
في الحركة انما هو بالقوة دون الفعل كالنقطة التي يمكن فرضها في خط واحد متصل وكما اذا فرض عليه نقطتان وجب ان يكون
بينهما خط يمكن ان يفرض فيه نقط لا تقف على حد كذلك اذا فرض في الحركة اينان او كيفان وجب ان يكون ما بينهما بحيث
يمكن ان يفرض فيه اينات او كيفيات لا تقف على حد فالاولى ان يقال هذا الحال السيال الذي يتبدل افراده على محله مع بقاء تشخصه
لا بد ان يكون عرضا لتقومه بمحله بخلاف الصورة فلا يتصور حركة في الجواهر واعترض عليه بان المادة المتشخصة للعنصر انما تتوقف
على مطلق الصورة لا على صورة متشخصة فجاز ان يتبدل عليها الصور الحالة فيها على نحو تبدل الكيفيات مع بقائها
بتشخصها فتكون متحركة في الجوهر كتحركها في الكيف والفرق بينهما هو ان موضوع الكيف يجوز ان يخلو عن تلك
الكيفيات باسرها مع بقائه موجودا بتشخصه بخلاف المادة اذ لا يجوز خلوها عن تلك الصورة باسرها مع بقائها موجودة
بعينها وهذا القدر كاف في كون تلك الصورة جواهر متقومة لمحالها فليس يلزم من تبدل الحال على النحو المذكور
ان يكون محله متقوما بذاته حتى يلزم كونه عرضا كما زعم واجيب بان الهيولى لا تتحصل ذاتا معينة بالفعل الا بان
تتقوم بصورة معينة والذات اذا لم تكن متحصلة بالفعل لم يتصور تحركها من شيء الى شيء فاذا تحركت الهيولى
فلا بد ان يكون لها حال تحركها متحصلة بالفعل اي متقومة بصورة معينة من ابتداء الحركة الى انتهائها فيمتنع ان يتحرك
في الصورة ايضا لا يقال سلمنا وجوب تحصلها بالفعل حال تحركها لكن لم لا يجوز ان يكون تحصلها بالفعل بصور متعاقبة
لا بصورة واحدة فلا يلزم امتناع الحركة في الصورة عليها لانا نقول هي مع احد تلك الصور ذات متحصلة ومع الصورة
الاخرى ذات متحصلة اخرى وليس شيء من تلك الذوات المتحصلة حركة وانتقال من حالة الى حالة اخرى فليس هناك
حركة اصلا قيل وهذا الجواب كما ترى مبني على ان الهيولى ليست الا شيئا بالقوة لا تتحصل موجودة الا بالصورة المعينة
وذلك لما تقدم من ان وحدتها وتعددها واتصالها وانفصالها تابعة للصورة فلو كانت في ذاتها متحصلة بالفعل
لما كانت كذلك وللبحث فيه مجال اقول وايضا انما يتم البيان في عدم حركة الهيولى في الصورة الجسمية ولا يتم
في عدم حركتها وحركة الجسم في الصورة النوعية والشخصية واما الجواهر المركبة فوقوع الحركة فيها اما ان يكون بوقوعها
في بعض بسائطها وحده او في جميعها معا وقد عرفت استحالته فالحركة في الجواهر المركبة ايضا وما ذكر من انها
تنعدم بانعدام جزء منها فمعناه انه اذا وجدت الحركة في جوهر مركب فلا بد ان يزول ذلك المركب عن محله تدريجا ويحصل
مركب آخر وانعدامه انما يكون بانعدام جزء من اجزائه وانعدام كل جزء منها دفعي لما بين من امتناع الحركة في الجواهر
البسيطة فانعدام المركب ايضا دفعي فلا حركة فيه واما المضاف فهو طبيعة غير مستقلة بالمفهومية بل هو تابع لمعروضه
فان كان معروضه قابلا للحركة كان المضاف ايضا قابلا لها والا فلا لانه لو بقي على حالة واحدة عند تغير الموضوع او تغير
مع عدم تغير موضوعه لكان المضاف مستقلا بالمفهومية وقد فرض بخلافه وعلى هذا فان كانت الاضافة عارضة
لاحد المقولات الاربع وقعت الحركة فيها تبعا لها كما اذا فرض ان ماء اشد سخونة من ماء آخر وتحرك في الكيف حتى
صار سخونته اضعف من سخونة الآخر فقد انتقل من نوع من الاضافة اعني الاشدية الى نوع آخر منها اعني
الاضعفية انتقالا تدريجيا فقد تحرك الجسم في الاضافة تبعا لحركته في معروضها الحقيقي اعني السخونة التي هي من

الكيف وكذلك اذا كان جسم في مكان اعلى ثم تحرك في الاين حتى صار في مكان اسفل او كان اصغر مقدارا ثم
جسم اخر ثم تحرك في الكم حتى صار اعظم مقدارا منه او كان على اشرف وضع ثم تحرك الى وضع هو اخس وضعا
فقد انتقل الجسم في هذه الصور ايضا من مقولة الى اخرى تدريجا وتبعا للحركة في معروضها وكما لا يتصور بقاء هذه
الاضافات باعيانها مع تغير موضوعاتها في انفسها لا يتصور ايضا انتقال الجسم وتغيره في هذه الاضافات مع بقاء
موضوعاتها على حالها لما عرفت من انها لو تغيرت في انفسها بلا تغير في معروضها لاستقلت بالمفهومية وكذا متى وطبعه
غير مستقلة بالمفهومية بل هو تابع لمعروضه كما ذكرنا في المضاف واعترض بان هذا الدليل بعينه جار في سائر الاعراض النسبية لعدم
استقلالها بالمفهومية فان الاين والوضع من الاعراض النسبية مع وقوع الحركة فيهما بالاتباع لشيء واجيب بان ليس
معنى عدم استقلال المضاف ومتى بالمفهومية مجرد كونهما نسبيين حتى يرد عليه النقض بسائر الاعراض النسبية بل معناه
كونهما تابعين لمعروضيهما في الاحكام واما الجدة فقيل دفعة فلا تقع فيها حركة واعترض بان العمامة اذا تحركت الى
النزول او الصعود فلا شك انه تتغير هيئة احاطتها تبعا لحركتها في الاين واما مقولتا ان يفعل وان ينفعل فقد
الشيخ اثبت بعضهم فيهما الحركة والحق بطلانه فان المنتقل من التسخن الى التبرد مثلا لا يكون تسخنه باقيا
والا لزم التوجه الى الضدين معا لان التبرد توجه الى البرودة والتسخن الى السخونة ومن المحال ان يكون الشيء الواحد في الزمان
الواحد متوجها الى الضدين واذا لم يكن التسخن باقيا فالتبرد لا يوجد الا بعد وقوف التسخن فبينهما زمان سكون كما بين
الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون هنا حركة من التسخن الى التبرد على الاستمرار وكذا الحال في التسخين والتبريد
اقول ان هذا الدليل لا يفيد بطلان الحركة في مراتب التسخن او التبرد فقط من غير انتقال من احدهما الى الاخر لانه
منقوض بانتقال الجسم من السخونة الى البرودة لا يكون سخونة باقية والا لزم اجتماع الضدين واذا لم يكن السخونة باقية فالبرودة لا توجد الا
بعد وقوف الحركة في السخونة فبينهما زمان سكون كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون هنا حركة
من السخونة الى البرودة على الاستمرار والحل ان التسخن في زمان والتبرد في زمان اخر وليس بينهما زمان سكون بل بينهما
آن هو الفصل المشترك بينهما والحق ان الحركة فيهما تبع للحركة في غيرهما لانهما ايضا حالتان نسبيتان لا يستقلان في التعقل
والتغير فالحركة فيهما تابعة للحركة اما في القوة ارادية كانت او طبيعية او في الالة واما في القابل وذلك لان العزيمة
قد ينفسخ يسيرا يسيرا او الطبيعة قد تتحرك وكذا الالة قد تكل فكذا في هذه الصور يتبدل الحال اولا اما في الارادة
او الطبيعة او في الالة على سبيل التدريج ثم يتبعه التبدل في الفاعلية كذلك واما في القابل فربما ينتقص بوجه
واستعد لتمام الفعل شيئا فشيئا فيقع الحركة فيه اولا ويتبعها الحركة في الفاعلية لا يخفى ان التبدل في التأثير
يستلزم التبدل في التأثر فيقع الحركة في المقولتين تبعا في الكم باعتبارين الذبول الماء الفاتر في الكيفية عليه
تصدع الانية عند الغليان وحركة اجزاء المعتدة في جميع الاقطار على التناسب الى التفصيل وقوع الحركة في
المقولات الاربع مبدأ بالكم والحركة في الكم تقع باعتبارين احدهما التخلخل والتكاثف والاخر النمو والذبول اما
التخلخل فهو ان يزيد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه غيره واما التكاثف فهو ان ينقص مقدار الجسم من غير ان ينفصل
منه جزء وقد يطلق التخلخل على الانتفاش وهو ان يتباعد اجزاء الجسم بعضها عن بعض ويداخلها جسم غريب كما
في القطن المنفوش والتكاثف على الاندماج وهو ان يتقارب اجزاء الجسم بحيث يخرج عنها ما بينها من الجسم الغريب

كما في القطن الملفوف نفسه بعد فهذان من مقولة الحركة في الوضع ويطلق ايضا التخلخل على رقة القوام والتكاثف على غلظه وهما من باب الكيف وقد اشتغل بعضهم باثبات امكان التخلخل والتكاثف بان الجسم مركب من الهيولى والصورة والهيولى لا مقدار لها في نفسها وانما هي قابلة للمقادير المختلفة بحسب ما يتفق من الاسباب فيجوز ان ينتقل من المقدار الصغير الى المقدار الكبير وهو التخلخل وبالعكس وهو التكاثف ق بعض الفضلاء وانما بنوا ذلك على الهيولى لانها عندهم قابل محض سواء عليه الصورة والمقادير المختلفة من غير ان تقتضي مقدارا معينا منها بخلاف ما اذا جعل الجسم بسيطا وامدا متصلا في نفسه كما هو عند الحس فانه ربما يختص كل جسم بمقدار معين لا ينتقل عنه وبهذا يندفع ما ذكره الامام من انه لا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى بل يتأتى على رأي من يجعل المقدار زائدا على الجسم عرضا قائما به سواء كان بسيطا او مركبا من الهيولى والصورة لان نسبته الى جميع المقادير على السوية كالهيولى ولانه اذا كان بسيطا كان الجزء والكل متساويين في الطبيعة والحقيقة فجاز اتصاف كل منهما بمقدار الاخر ما لم يمنع مانع وانتقال الجزء الى مقدار الكل تخلخل وعكسه تكاثف نعم لا بد في ذلك من ان يصير الجزء منفصلا اذ مع كونه جزءا يمتنع ان يكون على مقدار الكل على ان اشتراط الانفصال في امكان انتقال الجزء الى مقدار الكل محل نظر واما الاعتراض بانه لو جاز ذلك لجاز ان يصير القطرة على مقدار البحر وبالعكس فجوابه بعد تسليم استحالة ذلك ان انتقال الجسم عن مقداره يكون لا محالة متناهيا فيجوز ان يكون للقسر حد معين لا يمكن تجاوزه كما جاء على القول بالهيولى ان يكون لكل مادة حظ من المقدار لا يتجاوزه وبالجملة فالمقصود بيان امكان التخلخل والتكاثف وهو لا ينافي الامتناع في بعض الصور لمانع اقول امكان اختصاص كل جسم بمقدار معين لا ينافي امكان عدم اختصاصه بمقدار معين والمقصود بيان الامكان فلا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى كما ذكره الامام بل نقول ان اثباتها لا يفيد لان المقتضي للمقدار المخصوص اعني الصورة الجسمية يكون جزءا من الجسم على هذا التقدير فلا يقبل الجسم مقدارا اخر غير ما اقتضاه جزؤه لا يقال يمكن انتقال الهيولى من هذا المقدار الى مقدار اخر بان يتبدل عليها المقدار مع الصورة التي تقتضيه الى مقدار اخر وصورة اخرى لانا نقول الهيولى عندهم لا تكون متحصلة بالفعل الا بانضمام صورة اليها فما لم ينضم اليه صورة ولم يتحصل بالفعل لا يتصور انتقاله من مقدار الى اخر كما سبق انفا بل نقول لا حاجة الى اثبات امكان التخلخل والتكاثف لان ادلتهما تدل على وقوعهما والوقوع يفيد الامكان والمصنف ذكر من ادلة وقوعهما دليلين الاول ان القارورة الضيقة الرأس تكب على الماء فلا يدخلها الماء فاذا مصت قويا وسد راسها بالاصبع بحيث لا يتصل براسها هواء من خارج ثم تكب عليه دخلها وبهذا الطريق يملؤون الرشاشات الطويلة الاعناق الضيقة المنافذ فنجد بماء الورد وما ذلك للتخلخل لحاله احدث فيها بان يخرج المص منها بعض الهواء ويبقى مكان ذلك البعض الخارج خاليا لامتناعه على رأيهم بل لان المص اخرج بعض الهواء واحدث في الهواء الباقي تخلخلا فكبر حجمه بحيث يشغل مكان الخارج ايضا ثم اوجب ذلك الهواء المتخلخل البرد الذي في الماء تكاثفا فصغر حجمه وعاد بطبعه الى مقداره الذي كان له قبل المص فدخل فيها الماء ضرورة امتناع الخلاء والثاني ان الانية اذا ملئت ماء وسد راسها واغليت فغلا الغليان ينصدع الانية وما ذلك الا لان الغليان يفيد تخلخلا في الماء وازديادا في حجمه بحيث لا يسعه الانية فينصدع وقد يستدل بان الماء اذا جمد صغر حجمه واذا ذاب عاد الى الاول فظاهر انه لم يكن انفصل عنه جزء حين صغر حجمه ثم عاد ذلك الجزء او ما يساويه حين ذاب الى الجمد لاجل الصغر

حجمه

حجمه بلا انفصال ثم ازداد بلا انضمام واما النمو فهو ازدياد حجم الاجزاء الاصلية للجسم بما ينضم اليه ويداخله في جميع الاقطار
بنسبة طبيعية بخلاف السمن والورم والذبول عكس النمو اي هو انتقاص حجم الاجزاء الاصلية للجسم بسبب ما ينفصل
عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية قال الامام المشهور ان النمو والذبول من الحركات الكمية وهو بعيد عندي فان الاجزاء
الاصلية والزائدة في المغتذي باق كل واحد منها على مقداره الذي كان عليه نعم يتحرك كل واحد منها في اينه او
وضعه او كيفيته لكن ذلك ليس حركة في الكم وقد اجيب بان الاجزاء الاصلية زاد مقدارها عند النمو على ما كانت
عليه قبل ذلك بدخول الاجزاء الزائدة في مسامها وتشبهها بها ونقص مقدارها عند الذبول عما كانت عليه قبله
وانكار هذا مكابرة وقال بعض الفضلاء ان كان اتصال الزائدة بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير به المجموع متصلا
واحدا في نفسه فالصواب ما قاله المجيب والا فالقول ما قاله الامام واعلم انه اذا عد النمو والذبول من الحركات الكمية
فالاولى ان يعد السمن والهزال منها ايضا اقول قد مر ان المراد بحركة شيء في مقولة ان ينتقل ذلك الشيء بعينه من نوع من تلك
المقولة الى نوع اخر منها او من صنف من نوع من تلك المقولة الى صنف اخر منه او من فرد من صنف من تلك المقولة
الى فرد اخر منه وحاصله ان يتوارد افراد مقولة على شيء واحد بعينه وظاهر ان افراد المقدار في النمو والذبول لا
تتوارد على شيء واحد بعينه لان المقدار الكبير في النمو لم يعرض لما كان له المقدار الصغير بل المقدار الكبير انما عرض لما كان
له المقدار الصغير مع امر اخر ينضم اليه وكذا المقدار الصغير في الذبول لم يعرض لما كان له المقدار الكبير بل المقدار الصغير
انما عرض لجزء مما كان له المقدار الكبير فمحل المقدار الصغير جزء من محل المقدار الكبير ففي حالتي النمو والذبول متغايران
فلم يتوارد المقداران على شيء واحد بعينه فلا يكون النمو من قبيل الحركة في الكم وكذا الذبول ومما حققنا ظهر انه لا اثر
لاتصال الزائدة بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا في نفسه في هذا المدعى لان مجموع الزائدة
والاصلية غير الاصلية وحدها سواء اتصلا على وجه صار به المجموع متصلا واحدا في نفسه او لم يتصلا كذلك وكذا
الحال في السمن والهزال فانهما ليسا من قبيل الحركة في الكم هذا لكن الحق ان النمو والسمن وما يقابلهما من قبيل
الحركة في الكم والمقادير المختلفة في الصور الاربع تتوارد على شخص واحد بعينه فان الجسم النامي من مبدأ نموه الى منتهاه
شخص واحد بعينه لا يتبدل تشخصه بانضمام ما ينضم اليه وكذا الجسم الذابل من مبدأ ذبوله الى منتهاه شخص واحد بعينه
لا يتبدل تشخصه بانتقاص ما ينتقص عنه فان زيدا الطفل هو بعينه زيد الشاب وان عظمت جثته وصارت اضعافا
مضاعفة لما كانت في حالة الطفولية وكذا زيد الشاب هو بعينه زيد الشيخ وان نقصت جثته وصارت عشر عشير لما
كانت في حال الشباب وذلك لان العظم والصغر ليسا من المشخصات وكذا الحال في السمن والهزال وفي الكيف كالاستحالة
المحسوسة مع الجزم ببطلان الكمون والبروز لتكذيب الحس لهما اشارة الى اثبات الحركة في الكيف وهي تسمى استحالة
واستشهد على وجودها بالحس فانا نشاهد الماء البارد يصير حارا بالتدريج وبالعكس ولا يخفى ان اثبات هذه الحركة
يتوقف على بيان امرين الاول ان محال الكيفيات قد تتغير فيها مع بقاء طبايعها النوعية والثاني ان تلك التغيرات بالتدريج
لا دفعي ولم يتعرض احد منهم لبيان الامر الثاني بل اقتصروا فيه على ما يحس من انتقال الماء البارد الى السخونة وبالعكس
على سبيل التدريج ومن انتقال الحصرم من الحموضة الى الحلاوة ومن الخضرة الى الحمرة كما قال الامام لا اعتمادا

على ذلك لجواز ان يكون هناك كيفيات متجددة في آنات بينها ازمنة قصيرة فلا يشعر الحس بتفاصيل تلك الكيفيات بل يدركها على انها متواصلة فلا يكون هناك تغير تدريجي بل تغيرات دفعية متعاقبة فلا يكون حركة ولما بنا الامر الاول فيحتاج الى ابطال مذهب الكمون والبروز والفشو والنفوذ وقد ذكرناه مع ابطالها في مباحث المزاج والمصاف ههنا الى ابطال مذهب الكمون والبروز وا ستشهد على ذلك بتكذيب الحس فان الماء مثلا لو كان فيه اجزاء نارية كامنة كان يجب ان يحس بحرارة باطنه من ادخل يده فيه او يدرك التفاوت بين ظاهره وباطنه وكلاهما باطل بالحس في الاين والوضع ظاهر اى وقوع الحركة في مقولتي الاين والوضع اما في الاين فلكونه معلوما بالضرورة بالحس واما في الوضع فلان للفلك حركة لا يخرج بها عن مكانه وانما يتبدل بالتدريج نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه اما محوية فقط كما في الفلك الاعظم واما حاوية ومحوية معا كما في غيره وتتبدل الهيئة الحاصلة بسبب تلك النسبة وهو الوضع ولا نعني بالحركة في الوضع الا التغير من وضع الى وضع على سبيل التدريج من غير تبدل المكان فان قيل كل جزء قد خرج عن مكانه فكذا الكل لانه ليس الا مجموع الاجزاء قلنا لو سلم ان هناك اجزاء بالفعل فثبوت الحكم لكل جزء لا يستلزم ثبوته لمجموع الاجزاء على ان ما ذكر لا يتم في الفلك الاعظم عند من لا يثبت له المكان بناء على ان المكان هو السطح الباطن من الحاوي ولا حاوي له ويعرضها وحدة باعتبار وحدة المبدأ والمحل والفاعل واختلاف المتقابلين والمنسوب اليه مقتض للاختلاف وتضاد الاولين للتضاد ولا مدخل للمتقابلين والفاعل في الانقسام اختلاف الحركات قد يكون بالماهية وقد يكون بالعوارض واتحادها قد يكون بالتشخص وقد يكون بالنوع ثم قد توصف بالتضاد وقد توصف بالانقسام فيشير في هذا المبحث الى بيان ذلك فقد سبق ان الحركة تتعلق بامور ستة فاتفقوا على ان تعلقها بثلثة منها وهي ما فيه ومنه وما اليه تعلق ذاتي يختلف باختلافها ماهية الحركة وتعلقها بالثلثة الباقية تعلق عرضي لا يختلف باختلافها ماهية الحركة بل باختلاف المحرك لا يختلف هويتها ايضا فبنوا على ذلك انه اذا اتحد المبدأ والمنتهى وما فيه الحركة نوعا اتحدت الحركة بالنوع وان اختلف المتحرك والمحرك او الزمان نوعا لان تنوع المعروض او الاسباب لا يوجب تنوع العوارض والمسببات لجواز ان يكون نوع واحد كالحرارة بموضوعين مختلفي الماهية كالانسان والفرس وحصوله بمؤثرين مختلفين كالنار والشمس وبهذا يظهر انه لا اثر للاختلاف بالقسر والطبع والارادة فان الحركة الصاعدة للنار طبعا وللحجر قسرا وللطير ارادة لا يختلف نوعا واما الازمنة فلا يتصور فيها اختلاف الماهية ولو فرض فلا خفاء في جواز احاطتها بحقيقة واحدة والتمسك بانها عارضة للحركة واختلاف العارض لا يوجب اختلاف المعروض ضعيف لان هذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي جعل الزمان عارضا لها فانها انما هي حركة الفلك الاعظم اذا اختلف المبدأ والمنتهى نوعا اختلف الحركة نوعا وان كان ما فيه واحدا بالنوع بل بالتشخص اما في الاين فكالحركة الصاعدة مع الهابطة واما في الكيف فكالحركة من البياض الى السواد على طريق الصفرة ثم الحمرة ثم السواد مع الحركة من السواد الى البياض على طريق الحمرة ثم الصفرة ثم البياض وكذا اذا اختلف ما فيه بالنوع وان اتحد المبدأ والمنتهى نوعا بل شخصا كالحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة معها على الانحناء وكالحركة من البياض الى السواد على طريق الاخذ في الصفرة ثم الحمرة ثم السواد معها على طريق الاخذ في الخضرة ثم النيلية ثم السواد وهذا معنى قوله واختلاف المتقابلين والمنسوب اليه مقتض للاختلاف واراد بالمتقابلين المبدأ والمنتهى وبالمنسوب اليه المقولة التي

لا يختلف الحركة

قوله الا حين ان الزمان عارض لها اه الذي هو التعلق المنسوب اي ليس المراد من التعلق بهما التعلق العروضي بان يكون الزمان مقدارا فان هذا التعلق مخصوص بحركة الفلك الاعظم والكلام في مطلق الحركة

وقعت الحركة فيها يعني ان اتحاد الحركتين بالنوع بسبب اتحاد هذه الامور الثلثة فيهما نوعا واختلافهما بالنوع
بسبب اختلاف هذه الامور الثلثة فيهما نوعا اعني عند اتحاد هذه الثلثة فيهما نوعا واما وحدة الحركة بالشخص فلا بد فيها
من وحدة الامور الستة سوى المحرك للقطع بان حركة زيد غير حركة عمرو وحركة زيد اليوم غير حركته امس وحركته من هذا الموضع
غير حركته من موضع اخر وحركته من نقطة معينة الى نقطة غير حركته منها الى نقطة اخرى وحركته من نقطة الى نقطة
بطريق الاستقامة غيرها بطريق الانحناء وكذا في الكم والكيف والوضع لكن لا اختلاف ان وحدة ما فيه اعني وحدة المسافة
يستلزم وحدة ما منه واليه من غير عكس فلذا يكتفي بوحدة الموضوع والزمان وما فيه وهذا معنى قوله ويعرض لها وحدة
باعتبار وحدة المقدار والمحل والفاعل واراد بالمقدار الزمان وبالمحل المقولة التي وقعت الحركة فيها وبالفاعل الموضوع
يعني ان الوحدة الشخصية للحركة بحسب الوحدة الشخصية لهذه الامور الثلثة لانه ينبغي ان يكتفي بوحدة الموضوع
والزمان لاستلزامها وحدة المسافة ضرورة ان حركة زيد في زمان معين لا يكون الا في مسافة معينة لانا نقول هذا انما
يكون عند اتحاد جنس الحركة والا فيجوز ان ينتقل في زمان معين من اين الى اين ومن وضع الى وضع ومن مقدار
الى مقدار ومن كيفية الى كيفية ومع اتحاد الجنس ايضا لا يصح على الاطلاق لجواز النمو والتخلخل والتسخن والتبرد
في زمان واحد واما وحدة المحرك فلا عبرة بها في كون الحركة واحدة شخصية فان المتحرك بمحرك ما قد يحركه محرك اخر
قبل انقطاع حركته والحركة الصادرة عنهما واحدة شخصية متصلة اذ لم يتخلل السكون ولا تميز في تلك الحركة يوجب
الاثنينية فيها غير ما يتوهم من استناد بعضها الى المحرك والبعض الى محرك اخر ولا تجزي فيها بالفعل ولا انفصال بسبب
اختلاف الاستناد الى الاخر ان الحركة التي اكتسبت مع اتصالها الى نصفها يعرض لها انقساما وهمية بحسب
الشروق والغروب في المسامتات وذلك لا يبطل وحدتها الشخصية فان قيل المحرك الثاني ان لم يكن له اثر
لم يكن محركا وكان له اثر فان كان اثره عين اثر المحرك الاول لزم تحصيل الحاصل واجتماع مؤثرين على اثر
واحد شخصي وان كان غيره فقد تعدد الاثران اعني الحركتين قلنا نختار ان الاثرين متغايران وذلك
لا يبطل الوحدة الشخصية الاتصالية فان قيل ان اريد بالحركة الحركة بمعنى القطع اعني الامتداد الموهوم
فلا وجود لها في الخارج وان اريد بها الحركة بمعنى الكون في الوسط فهي امر كلي والواقع بهذا المحرك امر جزئي
مغاير للواقع بذلك فلا يتصور حركة واحدة بالشخص واقعة بمحركين اقول قد مر انفا ان الحركة بمعنى الكون في
الوسط ليس امرا كليا بل هو واحد بالشخص مع انه لو تم الدليل على عدم الحركة بمعنى القطع في الخارج لما اندفع بنا
علينا الاعتراض نعم يرد علينا اعتراض اخر وهو انهم ان ارادوا بالحركة الواحدة بالشخص مجموع الحركة التي بعضها
مستند الى محرك والبعض الاخر مستند الى محرك اخر كما هو الظاهر من كلامهم فلا شك في انه لا تعدد في محركها لان
محركها مجموع المحركين لا كل واحد منهما ليكون المحرك متعددا ومجموع المحركين واحد بالشخص وكل واحد من هذين المحركين
جزء من هذا اي المحرك الذي هو واحد بالشخص بلا اشتباه فالصواب ان يعلل هذا بان يجعل الواحد بالشخص مثلا
اذا تحرك بالقسر حجر مشابعينهما من مبدأ الى منتهى معينين في زمان معين لا يختلف حركته هذه بان رماها زيد او عمرو
وغيرهما وذلك معلوم بالضرورة والسر في ذلك ان الاستناد الى المؤثر لا دخل له في تشخص الاثر ولذلك اتفقوا على جواز توارد
علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص تبادلا على سبيل البدل ونحن بينا في محله جواز توارد علتين على التعاقب

وحدتها بالجنس يعتبر فيها كون الانواع المختلفة منها داخلة في جنس واحد قريب او بعيد كحركة التسخن مع حركة التبرد او مع حركة التسود ... [illegible]

اليه من اراد الاطلاع عليه اما تضاد الحركات فليس لتضاد المتحرك لانه جسم ولا تضاد فيه بالذات ولو اعتبر التضاد

بالعرض فقد يكون متضادا مع تماثل الحركتين كحركة الحار والبارد من اسفل الى العلو وقد يكون واحدا مع تضاد

الحركتين كحركة جسم من العلو الى السفل وبالعكس او من البياض الى السواد وبالعكس او من النمو الى الذبول وبالعكس او

من وضع الى وضع اخر مضاد له وبالعكس ولا لتضاد المحرك لتماثلهما مع تضاد الحركتين كما في الحركة الصاعدة للحجر ولنا

بالقوة القسرية والطبيعية المتضادتين تضادهما مع تحاد المحرك كما في حركة الجسم صعودا وهبوطا بالارادة او بالقسر

ولا لتضاد الزمان لانه لا يتصور فيه تضاد ولا يتصور فيه التوارد على موضوع واحد لانه اما على سبيل التعاقب او على

سبيل الاجتماع وكل منهما يقتضي الزمان ولا يتصور للزمان زمان ولا لتضاد ما فيه لان الصعود والهبوط متضادان مع اتحاد

ما فيه وكذا التسود والتبيض عند اتحاد الطريق اقول هكذا قيل وفيه نظر لانه يجوز ان يكون المعلول الواحد علل

متعددة يتحقق هذا المعلول بتحقق كل واحد من هذه العلل فتحقق المعلول في صورة يدعى عدم علية لا يدل على عدم

علية لجواز تحققه في تلك الصورة بعلة اخرى وبما ذكرنا ظهر فساد ما قيل تضاد الحركات ليس لتضاد المحرك لان حركة

الحجر قسرا الى فوق وطبعا الى تحت متضادتان مع ان المحرك واحد وكذا فساد ما قيل تضاد الحركات ليس لتضاد

المحرك لتضاد الحركتين القسريتين كالصاعدة والهابطة الصادرتين عن قاسر واحد فتعين ان يكون تضاد الحركة

لتضاد ما منه وما اليه والى هذا المعنى اشار بقوله وتضاد الاولين للتضاد اي تضاد المبدأ والمنتهى مقتض لتضاد الحركة

وتضادهما قد يكون بالذات كما في الحركة من السواد الى البياض وبالعكس ومن النمو الى الذبول وبالعكس وقد يكون بالعرض

كما في الحركة الصاعدة مع الهابطة بحسب ما بين مبدئهما من التضاد العرضي لكون احدهما في غاية القرب من المركز والبعد من المحيط

والاخر بالعكس وكذا المنتهى فان قيل قد صرحوا بان تضاد العارض لا يوجب تضاد المعروض فكيف اوجب تضاد عارض بعض

ما يتعلق بالحركة تضاد الحركة مع هذا البعد قلنا مرادهم ان ذلك بمجرده وعلى اطلاقه لا يوجب تضاد المعروض واما اذا كان

بخصوصه بحيث لو صار احد الضدين على المعروض وعلى ما يتعلق به فلا استبعاد وههنا قد صار تضاد الطرفين بحد

الضد على المعروض فلا استبعاد وههنا قد صار بتضاد الطرفين حد الضد على الحركتين لانهما اعني الصاعدة والهابطة

اما ان وجوديا يمتنع اجتماعهما في مادة واحدة من جهة واحدة واعلم انه لا اما قد اعتبر في تضاد الحركة تضاد المبدأ والمنتهى

من حيث وصفا بالمبدئية والمنتهائية وذكر ان التعلق الذاتي للحركة لما كان بنفس او بدون النقطتين اذ لو لم يعرض للنقطتين كونهما

مبدأ وغاية للحركة لم يكن للحركة تعلق بهما اوقع تضاد الاطراف تضاد الحركات واعترض عليه بانه ثبوت هذين الوصفين العارضين

اعني وصف المبدئية والمنتهائية لذاتيهما متاخر عن وجود الحركة فلا يكون تضاد هذين العارضين علة لتضاد الحركتين

بخلاف القرب والبعد من المحيط فانهما متقدمان على وجود الحركة ومقتضيان لكون الحركتين متضادتين اقول كان

ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متاخر عن وجود الحركتين فكذا تضادهما ايضا متاخر عن وجودهما ولا استبعاد في ان

يكون احد الوصفين المتاخرين علة للاخر فان قيل فيلزم التضاد بين كل حركة مستقيمة من نقطة الى اخرى مع الرجوع

عنها الى الاولى وهم قد صرحوا بان لا تضاد في الحركات المستقيمة الا بين الصاعدة والهابطة وايضا يلزم التضاد بين

الحركات المستقيمة مع المستديرة اذا كان مبدأ احدهما منتهى للاخرى وبالعكس بل يلزم التضاد بين المستديرتين ايضا بالشرط

المذكور اعني اذا كان مبدأ احديهما منتهى للاخرى وبالعكس مع انهم قد صرحوا بان لا تضاد بين الحركة المستقيمة مع

المستديرة

المستديرة وكذا بين المستديرين اقول مبنى ما ذكرنا على اشتراط غاية الخلاف بين الضدين فانه لا يتصور غاية الخلاف
بين المستقيم والمستدير وكذا بين المستديرين وقد ذكرنا في مبحث الكيفيات المختصة بالكم ما يرد عليه
فليرجع اليه هذا فان قيل على هذا لا يتحقق التضاد في الحركات الاينية الا بين الصعود من المركز الى المحيط والهبوط
من المحيط الى المركز اذ فيما سوى ذلك لا يتحقق ما اعتبر في التضاد من غاية الخلاف والتباعد وهم مصرحون بان حركة الحجر علوا او سفلا
بالقسر وبالطبع متضادان قلنا تضاد الحركات لتضاد ما منه وما اليه ليس من حيث الحصول فيهما اذ لا حركة ح بل من حيث
التوجه اليهما فيعتبر حال الجهة وجهتا العلو والسفل هما المركز والمحيط فهما من حيث التوجه اليهما في غاية الخلاف ونهاية
التباعد اما انقسام الحركات فليس بحسب انقسام المبدأ والمنتهى ولا بحسب انقسام الفاعل لان الحركة ليست كما بالذات
وذلك ظ بل يعرض لها الكمية بالعرض بسبب انطباقها على الزمان والمسافة اللذين هما كم بالذات فبحسب انقسامهما يعرض لها الانقسام
واما المبدأ والمنتهى وكذا الفاعل اعني المحرك فلا يتصور انطباق الحركة على شيء منها وعلى فرض الانطباق ليس شيء منها كما
بالذات حتى يكون المنطبق عليها كما بالعرض فلهذا لا يعرض للحركة انقسام بحسب انقسام احد هذه الامور الثلثة والى هذا
المعنى اشار بقوله ولا مدخل للمتقابلين والفاعل في الانقسام واما المتحرك فمن حيث انه محل الحركة وانقسام المحل يوجب
لانقسام الحال كان ينبغي ان يكون انقسامها بانقسامه لان الحركة حالة في المتحرك حلول السريان كالبياض في الجسم اذا كان
المكان عبارة عن البعد على ما هو رأي افلاطون ومتبعيه لكن التغير التدريجي المسمى بالحركة على حاله وعلى امتداده
فان سمي مثل هذا انقساما للحركة بانقسام المتحرك فلا مشاحة واما الانقسام الكمي الذي هو تكثر امتداده الواحد الى ما
من الاجزاء المفرضية بحيث يحصل اسم النصف والثلث والربع ونحو ذلك فلا يتصور الا بانقسام المسافة او الزمان
ويعرض لها كيفية تشتد فيكون الحركة سريعة وتضعف فتكون بطيئة ولا يختلف بهما الماهية لا بل الحركة من
زمان ومن امتداد في الاين او المقادير او الكيفيات او الاوضاع ولا باس بتسميته مسافة وان كان الاسم ظاهرا
لما في الاين فيعرض للحركة كيفية تشتد وتسمى سرعة وتضعف وتسمى بطيئة ويعبر عن السرعة بانها كيفية تقطع بها
الحركة المسافة المساوية في الزمان الاقل والمسافة الاطول في الزمان المساوي او الاقصر وعن البطوء بانها كيفية تقطع بها
الحركة المسافة المساوية في الزمان الاطول والمسافة الاقصر في الزمان المساوي او الاطول ولا يختلف ماهية الحركة بسبب
اختلاف السرعة والبطوء لان السرعة والبطوء يقبلان الاشتداد والتضعف ولا شيء من الفصول يقبلهما ثم كل من
السرعة والبطوء هل ينتهي الى حد حتى يتحقق حركة سريعة لا اخطأ من البطوء وبطيئة لا اخطأ من السرعة ام لا
بل لكل حركة حظ من السرعة بالنسبة الى ما هو ابطأ ومن البطوء بالنسبة الى ما هو اسرع فيه تردد الا ان الاصح
هو الثاني لان الحركة لا تكون الا في زمان ومسافة اي ممتد في احد المقولات الاربع وكل منهما ينقسم الى لا نهاية فكل
حركة تفرض فهي بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان بطيئة وبالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان نصف
تلك المسافة سريعة وقد يتمسك بان انقسام الزمان والمسافة ينتهي الى ما لا يمكن الحركة في اقل منه وان كان قابلا
للقسمة بحسب الفرض وح يتحقق بحسب ذلك الزمان سرعة بلا بطوء وبحسب تلك المسافة بطوء بلا سرعة وهو ضعيف لان تلك
السرعة بطيئة بالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان ضعف تلك المسافة وتلك البطيئة سريعة بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة
في ضعف ذلك الزمان وسبب البطوء الممانعة الخارجية او الداخلية لا تخلل السكنات والا لما احس بما اتصف المفاصل

ذهب المتكلمون الى ان سبب البطؤ تخلل السكنات والفلاسفة نفوا ذلك واختار المصنف مذهب الفلاسفة فقال
لو كان سبب البطؤ تخلل السكنات لما احس بالحركة المتصفة بالسرعة المقابلة للبطؤ والتالي باطل بالحس بيان
الملازمة ان نسبة السكنات المتخللة بين حركات الفرس الذي يتحرك من اول اليوم الى نصف النهار خمسين فرسخا الى
حركاته المعقولة في ذلك الوقت كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم الى حركات الفرس لكن الفلك الاعظم قد يقطع
في ذلك الوقت قريبا من ربع مداره لا شك انه يزيد على المسافة التي قطعها الفرس في ذلك الوقت بالف الف مرة فقد
ان يكون السكنات المتخللة بين حركات الفرس في ذلك الوقت زائدة على حركاته بالف الف مرة فيلزم ان لا يكون حركات
الفرس محسوسة لكونها قليلة مغمورة في سكنات تزيد عليها بالف الف مرة وليس الامر كذلك فانا نشاهد حركته سريعة
في الغاية ولا نرى شيئا من تلك السكنات وقالت الحكماء البطؤ سبب البطؤ الممانعة الخارجية او الداخلية اما
الداخلية كثقل الجسم فانه يصلح سببا لبطؤ الحركة القسرية كما في الحجر المرمي الى فوق والارادية كما في صعود الانسان
الجبل ولا يصلح سببا لبطؤ الحركة الطبيعية لامتناع ان يكون الشيء مقتضيا لامر ومانعا عنه واما الخارجية
كغلظ قوام ما يتحرك فيه فانه يصلح سببا لبطؤ الحركة الطبيعية ايضا كرقة الحجر في الماء كما يصلح سببا لبطؤ الحركة
القسرية والارادية كحركة السهم والانسان فيه وقد يكون السبب في بطؤها نفس الارادة كما في الحجر وتحريك اليد فوق
ولا انصاف الذات الانعطاف او الانعطاف لو تحوز ما بين الميلين ذهب بعض الحكماء كارسطو واتباعه والجبائي
من المعتزلة الى ان كل حركة يكون لها رجوع عن السمت الذي كانت اليه سواء كان ذلك الرجوع الى الصوب
الاول بعينه وعبر عنها بالحركة ذات الانعطاف او الى صوب اخر غيره وعبر عنها بذات الزاوية اذ لا بد لها من حدوث
الزاوية عند الرجوع لا تكون متصلة بل تتخللها سكون قبل الرجوع وتحصل ما ذكروه ان كل حركة مستقيمة
تنتهي لا محالة الى السكون وذلك لانها لا تذهب على الاستقامة الى غير النهاية فان الابعاد متناهية فاما ان تنقطع
وهو ظاهر او ترجع على سمتها او ينعطف الى سمت اخر وعلى التقديرين لا بد من سكون ما بينهما اي بين المستقيمين
ومنعه غيرهم كافلاطون من الحكماء واكثر المتكلمين من المعتزلة واما المثبتون فلكل من الفريقين في اثباته طريق
فق الحكماء الوصول الى المنتهى آني لان الحد الذي هو منتهى المسافة الممتدة لا يكون منقسما في ذلك الامتداد
والا لم يكن بتمامه حدا فالوصول اليه آني اذ لو كان زمانيا لكان ذلك الحد منقسما لتعلق الوصول به شيئا فشيئا
ثم ان للوصول علة هي الميل فوجب ان يكون هذه العلة موجودة في آن الوصول لان العلة الموجبة يجب وجودها حال
وجود المعلول ثم ان اللاوصول ايضا آني ضرورة انه زوال الوصول الذي لا ينقسم فلا يكون زواله زمانيا والا لكان
الوصول منقسما زمانيا فالميل الذي هو علة اللاوصول يكون ايضا آنيا اذ ان ميل اللاوصول غير ميل الوصول
لامتناع اجتماع الميل الحال مع الميل عنه في آن الآنين زمان لامتناع تتالي الآنات وذلك الزمان لا حركة فيه والا
فالى المنتهى او عنه وكلاهما خلاف المفروض فهو زمان سكون والجواب ان الميل الذي هو علة الحركة كما ان علة
الوصول الى ذلك الحد هو علة الزوال عن ذلك الحد فليس هنا ميلا متغايران ولو سلم فلا نسلم ان الميل الذي هو علة
الوصول الى المنتهى موجود في آن الوصول لم لا يجوز ان يكون هو علة معدة له كالحركة فلا يجب بقاؤه مع المعلول
مثلها ولو سلم فلا نسلم ان الميل الذي هو علة اللاوصول آني لم لا يجوز ان يكون زمانيا كالحركة اقول يمكن تقرير الحجة

اعلم ان الحجة الزاوية التي اعتمد عليها الشيخ الرئيس في اثبات هذا المرام هو ان الميل هو العلة القريبة لتحرك الجسم من حد الى حد في المسافة والمحرك للجسم الى حد لا بد ان يكون معه فالموصل الى ذلك الحد يجب وجوده عند وجود الوصول فاذا الميل

القوب

على وجه يندفع عنه الاجوبة المذكورة وهو ان يقال الوصول الى وكذا اللاوصول لما بينا انه آن فلا يتخلل بين زمانا
سكون لما ذكرنا انفا والجواب النقض بانه على هذا يلزم تخلل السكنات في كل حركة مستقيمة سيما اذا كانت على جسم
منقوص بل يلزم تخلل السكنات في الحركات المستديرة الفلكية باعتبار الوصول الى الحدود التي في المسافة والزوال عنها
مع انه لا سكون في الفلكيات والحل انا لا نسلم ان اللاوصول في قوله حتى ان زوال الوصول الذي لا ينقسم فلا يكون زماناله
زمانيا والا لكان الوصول ايضا منقسما زمانيا قلنا لم فان الانطباق والموازاة والمحاذاة والتماس والوصول واضدادها
انيات لانها انما تحصل عند انتهاء الحركة مع ان زمان الكل منها انما هو اذ لا يحصل الا بعد الحركة فان احد الجسمين اذا
تحرك الى الانطباق على الجسم الاخر فلا شك انهما ينطبقان عند انقطاع حركته ولا يبقى هذا الانطباق
الا بعد ان يتحرك احدهما والحركة مما لا يحصل الا في الزمان وهكذا الحال في جميع ما ذكرناه وفي الجبل لا شك ان
الاعتماد المجتلب في الحجر المتحرك قسرا يغلب الاعتماد اللازم فيضعف الاعتماد المجتلب الحجر ويضعف بمصاكات الهواء
المخروق متدرجا في الضعف الى ان يغلب اللازم المجتلب فينزل الحجر ولا شك ان غلبته على المجتلب انما يكون بعد
التعادل بينهما اذ لا ينقلب المغلوب من المغلوبية الى الغالبية دفعة من غير تخلل التعادل وعند التعادل يجب السكون
والا لزم الترجيح بلا مرجح اذ لو لم يسكن لكان متحركا اما بالاعتماد اللازم او بالاعتماد المجتلب مع تعادلهما وتساويهما
فيكون تحكما محضا والجواب انه لو سلم التعادل فلم لا يكفي في انا الوصول لا في زمان بين انا الوصول والرجوع يكون
الجسم فيه ساكنا على ما هو المدعى على انه غير شامل للحركات الارادية الصادرة عن الحيوانات واما المنكرون لتخلل السكون
بين المستقيمتين فلكل من الفريقين ايضا في انكاره طريق فقال الحكماء ان صح وجوب السكون بينهما فاذا فرض انه
صعد الخردلة وهبط الجبل وتلاقيا في الجو بحيث تماس سطحها سطحه فلا شك انه يتنزل الخردلة راجعة وحينئذ وجب وقوف
الخردلة لتوسط السكون بين حركتيها الصاعدة والهابطة وذلك يوجب وقوف الجبل بمصادمتها لامتناع التداخل
بين الاجسام واللازم ضروري البطلان اذ كل عاقل يعلم ان الجبل لا يقف في الجو بمصادمة الخردلة ولا يجب بالخردلة
لا تصادم الجبل ولا تماسه في الصعود المفروض بل ترجع بريحه فاذا وصل اليها ريحه وقفت ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل
فذلك فرض محال ويجوز استلزامه للمحال الذي هو وقوف الجبل وقالت المعتزلة لا سكون بين الحركتين اذ لا توجبه لا
اللازم فانه يقتضي الحركة النازلة لا السكون ولا توجبه الاعتماد المجتلب فانه يقتضي الحركة الصاعدة لا السكون ولا
مولد للحركة والسكون الا الاعتماد والجواب ان تعادل الاعتمادين يوجب السكون والسكون حفظ النسبة فهو ضد لنقل
الحركتين وفي غير الاين حفظ النوع السكون يقابل الحركة فيقع في المقولات الاربع اما في الاين فيعني به حفظ النسبة الحاصلة
للجسم الى اشياء ذوات الاوضاع بان يكون مستقرا في المكان الواحد واما في الثلاثة الباقية فيعني به حفظ النوع الحاصل بالفعل
من غير تغيير بل ذلك بان يقف في الكم من غير نمو وذبول وتخلخل وتكاثف وفي الكيف من غير اشتداد وضعف وفي الوضع من غير
تبدل الى وضع اخر فهو بهذا المعنى ضد للحركة واعترض عليه بان الحركة في المقولات الثلث قد يكون من صنف
الى صنف ومن فرد الى فرد فيكون النوع هناك محفوظا ولا سكون فالصواب ان يقال السكون هو الاستقرار فلما فيما
يقع فيه الحركة وقد يوابه عن الحركة عما من شانه الحركة فيكون بينهما تقابل العدم والملكة ويقيد عما من شانه خوج على
حركة الاعراض والمفارقات وظاهر ان السكون في مكان لا يجامع الحركة اليه ولا الحركة عنه فهو يضادهما معا تضادا

مشهوديًا والى هذا المعنى اشار بقوله يقابل الحركتين ويتضادان لتضادّ ما فيه السكون قد يعرض له تضادّ كما يعرض الحركة
لكن تضادّ السكون انما هو لتضادّ ما فيه السكون اعني المقولة التي يقع فيها السكون فان سكون الجسم في الحرارة
يضادّ سكونه في البرودة وذلك لان المتضادين لا يجتمعان في محل واحد فضلا عن ان يستقرّ فيه زمانا اقول هذا انما
يصح اذا اريد بالسكون المعنى الاول واما اذا اريد به المعنى الثاني فلا يتصوّر فيه تضادّ اذ لا امتناع في ان لا يتحرك
جسم في شيء من الضدين فان الماء مثلا يجوز ان لا يتحرك في الحرارة ولا في البرودة ومن الكون طبيعي وقسري وارادي
الكون اعني حصول الجوهر في الحيز اعني الجنس الشامل للحركة والسكون كما اصطلح عليه المتكلمون ينقسم الى طبيعي
وقسري وارادي لان مبدأه ان كان خارجا عن ذات الكائن فهو قسري والا فان كان مقارنا للقصد فهو
ارادي والا فهو طبيعي فطبيعي الحركة انما يحصل عند مقارنة امر غير طبيعي لان الحركة امر غير قار الذات والطبيعة
ثابتة قارة الذات وغير الثابت لا يكون مقتضيا للثابت بالذات بل لا بد من مقارنة امر اخر الى الطبيعة ويكون ذلك
غير طبيعي لترد الجسم اليه فيقف اي لترد الطبيعة الجسم الى الامر الطبيعي بالانتقال عن ذلك الامر الغير الطبيعي
كحصول الماء في مكان الهواء فانه امر غير طبيعي لطبيعة الماء فالطبيعة تقتضي الرد الى الامر الطبيعي وهو حصول
الماء في مكانه بالحركة فانه لو كان في مكانه الطبيعي لم تقتض الحركة فيقف الجسم عن الحركة عند عوده الى الحالة
الطبيعية فغاية الحركة الطبيعية ردّ الجسم الى الامر الطبيعي تعيّنه عليه فلا تكون الحركة الطبيعية دورية لان نفس
الحركة ليست مطلوبة بالطبع بل المطلوب بالطبع الرد الى الامر الطبيعي عند حصول الامر الغير الطبيعي بالحركة
فكل حركة طبيعية فهي تستلزم هربا عن حالة غير طبيعية وطلبا لحالة طبيعية ولا شيء من الحركات الدورية
كذلك لان كل نقطة تفرض ان تكون مطلوبة بالحركة يكون مهروبا عنها بتلك الحركة ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع
مهروبا عنه بالطبع فان قيل المتحرك بالحركة المستقيمة يطلب بها نقطة وعند الوصول اليها يفارقها بالطبع فيكون
المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع اجيب بان كل نقطة فرضت في الحركة المستقيمة فانها وان كانت مطلوبة بالطبع ومهروبا
عنها بالطبع لكن لا يكون بحركة غير الحركة التي بها يطلب الوصول اليها بالطبع وقسريتها مستندة الى القوة من شأنها
قابلة للضعف يعني ان الحركة القسرية تستند الى قوة في المتحرك مستفادة من مبدأ خارجي وتلك القوة قابلة للضعف
فلا تزال تضعف بمصادمات الجرم المخروق بالحركة الى ان تصير مغلوبة فتستولي الطبيعة وتعيد الجسم بالحركة
الطبيعية بشرط مقارنة امر غير طبيعي وتعرض البساطة ومقابلها اي التركيب للحركة خاصة اي لا يتصوّر
في السكون تركيب وانما تعرض البساطة والتركيب للحركة فان قيل سكون الانسان على الارض مركب من الطبيعي والارادي
قلنا لا بل هو واحد وانما يتوهم التعدد في علته والتحقيق انها الطبيعة فقط واثر الارادة ترك اعانة الة الحركة
فان كلا من الطبيعة والارادة والقاسر انما يصير تمام علة السكون عند عدم ما كان جزءا علة الحركة وهذا بخلاف الحركة
فانها لما كانت تقبل الشدة والضعف جاز اجتماع علتين على حركة واحدة كما في الحجر المرمي الى تحت فظن انها
ليست من التركيب في شيء وانما الموجود هاهنا هو شدة والحركة قد تكون بالذات وهي الحركة التي تحصل في الجسم على الحقيقة
وقد يكون بالعرض وهي الحركة التي لا تحصل في الجسم حقيقة بل فيما يقارنه لكن يلزم من حركة ذلك المقارن تعلم
مقتنة مع الاعراض الخارجية والمتحرك بالعرض قد يكون قابلا لان تعرض له الحركة بالذات كساكن السفينة وقد

تقول قد علمت ان الحركة الطبيعية انما تصدر عن الطبيعة ...

... والمتحرك اذا كانت حركتان متضادتين يجب ان يكون احدهما عرضية لامتناع اجتماع المتضادين في جسم واحد بالذات منه قدس سره

خلاف الحركة الطبيعية فانها تستند الى الطبيعة

لا يكون

صح

لا يكون قابلا لها كالعرض المحال في الجسم والحركة قد تكون بسيطة كحركة الحجر النازل بطبعه وقد تكون مركبة كحركة
ساكن السفينة اذا تحرك بالذات وبالعرض ايضا ثم قيل الحركة المركبة لا يتصور الا في المتحرك بالعرض لامتناع حركة
الجسم الواحد المتحرك بالذات الى جهتين مختلفتين اقول الدعوى ودليلها كلاهما باطل اما الدعوى فلان الحركة
المركبة قد يتصور في المتحرك بالقسر كما في الحجر المرمي الى سمت غير سمت مركز العالم فانه يتحرك حركة مركبة من الحركة
القسرية والحركة الطبيعية فيميل الى سمت غير الذي رمي اليه بل الى سمت مائل الى مركز العالم وفي المتحرك بالارادة
كالطير اذا رمى الى سمت وهو يطير الى سمت آخر فانه يحدث منهما حركة مركبة بين السمتين اعني سمتا غير الذي رمي اليه وسمتا
يطير هو اليه واما الدليل فلان امتناع حركة الجسم الواحد الى جهتين مختلفتين حركة ذاتية ثم والسنة الاربعة مثله
المذكورة ولا يعلل الجنس ولا انواعه بما يقتضي الدور اختلف المتكلمون في ان الحصول في الحيز الذي هو حقيقة الاكوان
الاربعة هل هو معلل بمعنى غير الاعتماد الا ان ذهب ابو هاشم واتباعه الى انه يوجد معنى آخر يعلل به الحركة والسكون و
ذهب ابو الحسين وباقي المتكلمين الى انتفاء ذلك المعنى وتوهم طائفة ان المعنى المذكور هو الكائنية فاشار
المص الى ابطال هذا التوهم بقوله ولا يعلل الجنس اي الحصول في الحيز ولا انواعه اي الحركة والسكون بما يقتضي الدور
وهو الكائنية وذلك لان الكائنية عندهم معلل بالكون الذي هو حصول الجوهر في الحيز فلو علل الحصول
في الحيز وانواعه بها لزم الدور الخامس متى وهو النسبة الى الزمان او طرفه اي الخامس من المقولات التسع متى وهو نسبة
ما للشيء الى الزمان وكونه فيه او في طرفه فان كثيرا من الاشياء يقع في طرف الزمان ولا يقع في الزمان ويسئل عنه بمتى
ثم المتى كالاين حقيقي وهو كون الشيء في زمان لا يفضل عليه ككون الكسوف في ساعة معينة وغير حقيقي وهو بخلافه
ككون الكسوف في يوم كذا او شهر كذا الا ان الحقيقي من المتى يجوز فيه الاشتراك بان يتصف اشياء كثيرة بالكون في
زمان معين بخلاف الاين وهو ظ ولما كان نفس نسبة الشيء الى الزمان انسب الى تحقيق الزمان فرق وهو اي الزمان مقدار
الحركة من حيث التقدم والتاخر العارضان لها باعتبار آخر قال الشيخ في الشفاء الحركة يلحقها ان ينقسم الى متقدم
ومتاخر والمتقدم منها ما يكون في المتقدم من المسافة والمتاخر منها ما يكون في المتاخر من المسافة لكن التقدم من الحركة
لا يوجد مع المتاخر عنها كما يوجد المتقدم والمتاخر من المسافة معا فيكون للتقدم والتاخر في الحركة خاصية تلحقها
من جهة ما هي للحركة ليس من جهة ما هي للمسافة فللحركة مقدار منقسم الى المتقدم والمتاخر والزمان هذا المقدار وقوله
العارضان لها باعتبار آخر معناه ان هذا التقدم والتاخر العارضين لاجزاء الزمان ليس بحسب الزمان على ما ذهب اليه
الحكماء بل باعتبار آخر غيره على ما ذهب اليه المتكلمون واختاره المص على ما مر في مبحث التقدم وانما يعرض المقولات
بالذات للمتغيرات وبالعرض لمعروضاتها اي مقولة متى انما تعرض بالذات للمتغيرات كالحركة وما يتبعها من الامور
ويعرض لمعروض المتغيرات كالاجسام بالعرض فان ما لا تغير فيه لا يعرض له متى الا باعتبار صفات متغيرة له كالاجسام
فانها بواسطة عروض المتغيرات لها يعرض لها متى ولا ينفك وجود معروضاتها وعدمها عنه اي لا ينفك وجود معروض
المتغيرات ولا عدمه عن الزمان لان معروض المتغيرات متقدم على المتغيرات ضرورة تقدم المعروض على عارضه والمتغيرات
متقدم على الزمان لان الشيء متقدم على مقداره القائم به فيكون معروض المتغيرات متقدما على الزمان لان المتقدم على المتقدم
متقدم فلو انفك وجود المعروض او عدمه عنه لزم الدور والطرف يعني الان المفروض كالنقطة يعني كما ان النقطة ليست جزء

من خط

من الخط كذلك الان ليس جزءاً من الزمان وذلك لانه مشترك بين الماضي والمستقبل من الزمان والحدود المشتركة بين
الكميات المتصلة ليست اجزاء لها والا لما امكن تقسيمها الى اثنين بل تقسيمها اليه لان التنصيف يكون تثليثا
والتثليث تخميسا وعلى هذا وعدم الزمان لا على التدريج جواب عن معارضة تقريرها ان الان جزء من الزمان
لان عدم الان اما تدريجي او دفعي والاول باطل والا لكان للان زمانيا لان الان اذا انعدم شيئا فشيئا يكون له امتداد
قطعا فيكون زمانيا منقسما بل يكون زمانا لا انا والثاني يقتضي ان يكون ان عدمه متصلا بان وجوده لو لم يتصل
به لكان الان الاول في الزمان الذي بينهما لا موجودا ولا معدوما وهو محال وتتالي الانات يستلزم تركب الزمان
منها وتقرير الجواب ان هنا قسما ثالثا ثانيا ان الحصول التدريجي حصول ما هو متصل ينطبق على الزمان
كالحركة التي لا يتصور حصولها في الان اصلا وغير التدريجي اما ان يكون حصوله في طرف الزمان اعني الان لا في الزمان
ككون المتحرك في حد معين من حدود المسافة ما بين المبدأ والمنتهى فانه يوجد في ان ولا يوجد في زمان قطعا او حصوله
في الان والزمان معا كالوصول الى المنتهى فانه يوجد في ان ويبقى زمانا وكلا هذين الحصولين دفعي لان الان
اما يستمر في زمان بعد ذلك الان دون الاخر واما ان يكون حصوله في الزمان لا بمعنى الانطباق عليه بل على انه يوجد
في كل ان يفرض في ذلك الزمان مثل كون الشيء متحركا فانه لا يصدق على الشيء في طرف الزمان الا ان الحركة زمانية
بل يصدق ذلك على الجسم في كل ان يفرض من الانات زمان حركته فهذا القسم واسطة بين التدريجي الذي هو
القسم الاول وبين الدفعي الذي بيناه بالوجهين المذكورين فظهر ان الحصول في الزمان لا ينحصر في التدريجي فعدم
الان في الزمان الذي بعده لا بمعنى الانطباق يلزم انقسام الان وكونه زمانا بل بمعنى ان لا يوجد في ذلك الزمان
ان الا ويكون عدم فيه فالان طرف لذلك الزمان وعدمه في جميع ذلك الزمان ولا يحلله فيه قيل الكلام في حدوث عدم
الان وهو ان دفعي اقول كل ما هو غير الزمان والان يوجد في احدهما واما هما فلا يمكن ان يوجد فيه والا لزم التسلسل
فان الزمان لو كان موجودا في الزمان لكان لذلك الزمان ايضا موجودا في زمان اخر وهكذا مضيه وكذا الان لو
كان موجودا في الان لكان ذلك الان ايضا موجودا في ان اخر ولزم التسلسل واذا تمهد هذا فلا نسلم ان وجود الان
في ان حتى يتصل ان عدمه بان وجوده ولو سلم فلا نسلم ان عدم الان انه ينقطع لان الان اذا انعدم شيئا فشيئا يكون له
امتداد قطعا قلنا انعدام الان شيئا فشيئا انما يقتضي ان يكون لانعدامه امتداد لا لوجوده والنزاع فيه ومسئلة
ما مر انفا وحدوث العالم يستلزم حدوثه يعني اذا ثبت ان العالم وهو ما سوى الله تعالى حادث يلزم منه ان الزمان
حادث لان الزمان من جملة العالم السادس الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين اي الوضع هيئة
تعرض للجسم باعتبار نسبتين نسبة تقع بين اجزائه بعضها الى البعض ونسبة اخرى تقع بين اجزائه واشياء اخر غيره
ذلك الجسم خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة للانسان بحسب نسبة فيما بين اجزائه وبحسب كون راسه
من فوق ورجله من تحت ولهذا يصير الانتكاس وضعا اخر وفيه تضاد فان القيام والانتكاس وجوديان
يتعاقبان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف وشدة وضعف لان الشيء قد يكون اشد انتصابا وانحناء
من غيره والوضع قد يطلق على معنى اخر وهو كون الشيء بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية فالنقطة
بهذا المعنى ذات وضع دون الوحدة السابع الملك وهو نسبة التملك اي الملك ويسمى الجدة ايضا

قوله ان هذا القسم داخل في الوجه الثالث من الدفعي لانه واسطة بين التدريجي وبين الدفعي الذي يتناول الوجهين وهذا كانه لا ينبغي ان يشتبه على مثل الشارح العلامة تم

تشبه الشيء اي هيئة تحصل بسبب تشبه اي ملاصق يحيط به احاطة ما وينتقل بانتقاله فلم يرد بالتشبه معناه
المصدري بل ما يترتب عليه من الهيئة ويكون ذاتياً كتشبه الهرة الى اهابها وعرضياً كتشبه الانسان الى قميصه
الثامن والتاسع ان يفعل وان ينفعل والحق ثبوتهما ذهناً والا يلزم التسلسل يعني ان الثامن من المقولات العشر هو
ان يفعل فهو تاثير الشيء في غيره على اتصال غير قار كالحال الذي للمسخن ما دام يسخن والتاسع ان ينفعل وهو
تاثر الشيء من غيره كذلك كالحال الذي للمتسخن ما دام يتسخن وذهب الامام وجمع من المحققين منهم المصنف الى ان
ثبوت هاتين المقولتين انما هو في الذهن اذ لو وجدتا في الخارج لافتقر كل منهما الى مؤثر ويتحقق هناك
تاثير وتاثر اخران ويلزم التسلسل والجواب ان ذلك انما يلزم ان لو كان كل تاثير وايجاد حتى الابداع الذي لا يفتقر
الى زمان من قبيل ان يفعل وكل تاثر وحصول حتى الدفعي من قبيل ان ينفعل وليس كذلك بل اذا كان الفاعل
يغير المنفعل من حال الى حال على الاتصال والاستمرار فحال الفاعل هو ان يفعل وحال
المنفعل هو ان ينفعل وقال الشيخ انما اوثر لفظ ان يفعل وان ينفعل
على الانفعال والفعل لانهما قد يقالان للحاصل بعد انقطاع الحركة
وانما المقولة ما كان توجهاً الى غاية ما من وضع او كيف
او غير ذلك غير مستقر من حيث هو كذلك ولفظ ان
ينفعل وان يفعل مخصوص بذلك والحمد
لله اولاً واخراً وظاهراً
وباطناً

المقصد الثالث

في اثبات الصانع تعالى وصفاته وآثاره وفيه فصول الفصل الاول في وجوده الموجود ان كان واجبا فهو المطلوب والا استلزمه لاستحالة الدور والتسلسل استدل على وجود الواجب تعالى بانه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا ثبت المطلوب وان كان ممكنا فله مؤثر موجود بالضرورة وينتقل الكلام اليه فاما ان يلزم الدور او التسلسل او ينتهي الى الواجب وهو المطلوب الفصل الثاني في صفاته تعالى وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب ذهب المليون قاطبة الى ان تأثيره تعالى في العالم بالقدرة والاختيار على معنى انه تعالى يصح منه فعل العالم وتركه وذهب الفلاسفة الى ان تأثيره تعالى فيه بالايجاب واحتج على انه تعالى ليس بموجب بان وجود العالم بعد عدمه ينفي كون تأثيره تعالى فيه بالايجاب لانه ثابت لما بينا من قبل ان العالم حادث تعالى يستحيل التخلف بالتنافي ثابت ان تأثيره تعالى في وجود العالم ان كان بالايجاب لزم قدمه اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث لئلا يلزم التخلف عن المؤثر التام وذلك الشرط الحادث يتوقف ايضا على شرط حادث آخر ويلزم التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وكلاهما محال على زعم المصنف وسائر المتكلمين على ما مر في مبحث ابطال التسلسل والواسطة غير معقولة اشارة الى جواب اعتراض على الدليل المذكور وتوجيهه ان تمام ما ذكرتم من الدليل لا يقتضي الا ان يكون المؤثر في العالم هو القادر ولا يقتضي ان يكون الواجب تعالى هو القادر فلم لا يجوز ان يكون الواجب تعالى اثر اقتضى على سبيل الايجاب موجودا قديما قادرا وذلك القادر هو الذي اوجد العالم بالقدرة وتقرير الجواب ان هذا القادر يكون واسطة بين الواجب تعالى والعالم والواسطة غير معقولة لان المراد من العالم جميع ما سوى الواجب تعالى اقول لم يثبت فيما سبق ان جميع ما سوى الله حادث بل انما ثبت حدوث الاجسام وعوارضها ولما لم يثبت عند المصنف وجود المجرد اطلق القول بحدوث العالم لكن كما لم يثبت عنده وجود المجرد لم يثبت عنده عدمها ايضا كما قال في فصل الفصل الرابع في الجواهر المجردة اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه وادلة وجوده مدخولة فللمعترض ان يقول لم لا يجوز ان يوجد الواجب جل وعلا بطريق الايجاب جوهرا مجردا ليس بجسم ولا جسماني قديما قادرا يكون هو الذي اوجد العالم الجسماني بالقدرة والاختيار ولما اثبت بالدليل قدرته الباري تعالى اراد ان يشير الى الاجوبة عن ادلة المخالفين بتقرير الدليل الاول ان القدرة على الشيء تقتضي صحة الفعل والترك لانها تقتضي امكان صدور الاثر عن المؤثر لكن صدور الاثر عن المؤثر اما واجب او ممتنع لا يخلو عن احدهما قطعا لان المؤثر ان استجمع شرائط التأثير وجب صدور الاثر لامتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام وان لم يستجمع امتنع وجود الاثر وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله ويمكن منع الوجوب والامكان للاثر باعتبارين اي امكان صدور الاثر باعتبار القدرة وحدها اي مع قطع النظر عن انضمام الارادة اليها ووجوبه باعتبار انضمام الارادة اليها وهذا لا ينافي الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه فان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل بان يريد الفعل وح يجب الفعل وان يترك بان يريد الترك ولا يريد الفعل وح يجب الترك فقوله ان استجمع شرائط التأثير وجب صدور الاثر ان اراد وجوب

صد

لم تعد القدما وان كان حادثا احتاج في تخصيص وجوده بوقت دون غيره الى امر اخر ولزم التسلسل اقول لم لا يجوز
ان تعدد القدما لا لازم على اى حال انما كانت الارادة زائدة على الذات سواء كانت نفس التكلم او امرا اخر زائدا عليه
وذلك ظ والنقل دل على اتصافه بالادراك والعقل على استحالة الالات يعنى ان السمع دل على كونه تعالى سميعا
بصيرا وهو مما علم بالضرورة من ملة نبينا والقران والحديث مملو به بحيث لا يمكن انكاره ولا تاويله وايضا الاجماع
منعقد عليه فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو حق شان الضروريات الدينية وقد احتج عليه بعض الاصحاب
بانه تعالى حى يصح كونه سميعا بصيرا وكل ما يصح له تعالى من الكمالات يثبت له بالفعل لان الخلو عن الكمال فى حق
من يصح اتصافه به نقص وهو على الله تعالى محال وهذه الحجة لا تبلغ من ان الحيوة فى الغائب تقتضى صحة السمع
والبصر وغايته متشبه فى ذلك على ما ذكره امام الحرمين طريق السبر والتقسيم فان الجماد لا يتصف بقبول السمع
والبصر وان اتصافه بهما يتصف ان لم يقم به انه ثم اذا سبرنا صفات الحى لم نجد ما يصحح له للسمع والبصر سوى
كونه حيا ولم ما اقتضيا مثل ذلك فى حق الباري تعالى وايضا لا سبيل الى اثبات استحالة النقص والافة على الباري
تعالى سوى الاجماع المستند حجيته الى الادلة السمعية ولا خفاء فى ثبوت الاجماع وثبوت الادلة السمعية
القطعية على كونه سميعا بصيرا فلنقول على الاجماع بل على الادلة السمعية القطعية فى هذه المسئلة
ابتداء لان الظواهر الدالة على السمع والبصر اقوى من الظواهر الدالة على حجية الاجماع اذ يتجه على هذه
الاعتراضات كثيرة احتاجوا الى دفعها وان اثبتنا حجية الاجماع بالعلم الضرورى كما مر فى الدين فذلك العلم الضرورى
ثابت فى المسئلة التى نحن فيها سواء بسواء وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعرى الى ان السمع نفس العلم بالمسموع والبصر
نفس العلم بالمبصر وذهب سائر المتكلمين الى انهما صفتان زائدتان على العلم ولما دلت القواطع العقلية
على انه تعالى منزه عن الالات فان كان السمع والبصر علمين بمتعلقيهما على ما ذهب اليه الشيخ فلا اشكال
وان كانا صفتين زائدتين على العلم كما هو رأى الجمهور فنقول لا احتياج لنا الى الالة بسبب عجزنا وقصورنا
وذات الباري تعالى لبراءته عن القصور يحصل بلا الة ما لا يحصل لنا الا بها واحتج النافى للسمع والبصر
تعالى بوجهين الاول انهما تأثر الحاسة عن المسموع والمبصر او مشروطان به كسائر الاحساسات وانه محال فى حقه
تعالى والجواب منع المقدمة الاولى اذ لا يلزم من حصولهما مقارنا للتأثر فينا كونهما نفس ذلك التأثر او مشروطين به
وان سلمنا انه كذلك فى الشاهد فلا نم انه فى الغائب كذلك فان صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا فجاز ان
يكون سمعه وبصره نفس التأثر ولا مشروطا به الثانى ان اثبات السمع والبصر فى الازل ولا مسموع
ولا مبصر فيه خروج عن المعقول والجواب ان كلا منهما صفة قد يحدث له تعلقات حادثة كالعلم والقدرة ونحوهما
فقد يدل على ثبوت الكلام تواتر عن الانبيا عليهم السلام انه تعالى متكلم وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات
من غير توقف على اخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور ولا خلاف لارباب الملل والمذاهب
فى كون الباري تعالى متكلما وانما الخلاف فى معنى كلامه وفى قدمه وحدوثه وذلك لان ههنا قياسين متعارضين
احدهما ان كلامه تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلامه تعالى قديم وثانيهما ان كلامه تعالى مؤلف
من اجزاء مترتبة متعاقبة فى الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى حادث فاضطروا الى القدح فى احد

القياسين ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع حقية النقيضين فالحنابلة قالوا كلامه تعالى حروف واصوات
يقومان بذاته وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف ايضا قديمان فضلا عن المصحف
فهؤلاء صححوا القياس الاول ومنعوا كبرى القياس الثاني والكرامية وافقوا الحنابلة في ان كلامه
تعالى حروف واصوات وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى فقد قالوا بصحة القياس
الثاني وقدحوا في كبرى القياس الاول والمعتزلة قالوا كلامه تعالى اصوات وحروف كما ذهب اليه الفرقتان
المذكورتان لكنها ليست قائمة بذاته تعالى بل خلقها الله في غيره كجبرئيل او النبي عليهما السلم ومعنى كونه
متكلما انه خالق الكلام في بعض الاجسام وهو حادث كما ذهب اليه الكرامية فهم ايضا صححوا القياس
الثاني لكنهم قدحوا في صغرى القياس الاول والاشاعرة قالوا كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات والحروف
بل هو معنى قائم بذاته يسمى الكلام النفسي وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف وهو قديم
فهم صححوا القياس الاول وقدحوا في صغرى القياس الثاني والمعتزلة تمسكوا بوجوه الاول انه قد علم
بالضرورة من دين محمد حتى العوام والصبيان ان القرآن هو هذا الكلام المؤلف المنتظم من الحروف المسموعة
المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة وعليه انعقد اجماع السلف واكثر الخلف الثاني ان ما اشتهر و
ثبت بالنص والاجماع من خواص القرآن انما يصدق على هذا المؤلف الحادث لا المعنى القديم وتلك
الخواص كونه ذكرا لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك وقوله انه لذكر لك ولقومك عربيا لقوله تعالى انا انزلناه
قرآنا عربيا منزلا على النبي ثابتا بالنص من تلك الاية وامثالها واجماع الامة مقروا بالالسن للاجماع
مسموعا بالآذان للاجماع ولقوله تعالى حتى يسمع كلام الله مكتوبا في المصاحف للاجماع فان قيل المكتوب
في المصاحف هو الصور والاشكال لا اللفظ والمعنى قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصور اللفظ بحروف هجائه
نعم المثبت في المصحف هو الصور والاشكال مقرونا بالتحدي لكونه معجزا اجماعا مفصلا الى السور
والآيات لقوله تعالى كتاب احكمت آياته ثم فصلت قابلا للنسخ وهو من آيات الحدوث لانه اما رفع او انتهاء
ولا شيء منهما يتصور في القديم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه الثالث انه وارد على عقيب ارادة التكوين لقوله تعالى انما قولنا لشيء
اذا اردناه ان نقول له كن فيكون اذ معناه انا اذا اردنا شيئا قلنا له كن فيكون فقوله كن امر فهو متأخر من
كل شيء عن الارادة الواقعة في الاستقبال لكونه جزاء وجوابهما انه لا نزاع في اطلاق اسم القرآن
وكلام الله بطريق الاشتراك على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة والقراء والاصوليين
والفقهاء واليه ترجع الخواص التي هي من صفات الحروف وسمات الحدوث وعلى مدلوله الذي هو القديم واطلاق
هذين اللفظين عليه ليس بمجرد تدال على الكلام القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله
شكال
لم يكن هذا الاطلاق بحاله بل لان له اختصاصا آخر به تعالى وهو انه اخترعه بان اوجد اولا الاشكال
في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ والاصوات في لسان الملك لقوله تعالى وانه لقول
رسول كريم ثم اختلفوا فقيل هما اسمان لهذا المؤلف المخصوص القائم باول لسان اخترعه الله فيه حتى ان ما
يقرؤه كل احد نوع لسانه يكون مثله لا عينه والاصح انه اسم له لا من حيث تعين المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون

ما يقرؤه

فاعلم ايضا ان الكلام النفسي الذي هو مدلول اللفظي عند الاشاعرة اما
ان يكون موجودا
بالوجود العيني او الوجود
الذهني ضرورة انحصار الوجود
فيهما والثاني باطل بزعمهم لانكارهم الوجود
الذهني فتعين الاول
...
الواجب باعتبار
الثبوت على نحو قيام العلم
بالاعيان الثابتة

قوله القائم باول لسان ...
من جنس الاصوات والحروف لا يحتمل البقاء حتى ان ...
في اللوح المحفوظ والمكتوب في المصحف ليس بقرآن ...
والالفاظ ويوجد بنظم الحروف ...
المكتوب ويقوم باللوح المحفوظ

يقرأ القارئ اي قارئ كان نفسه لا مثله وهكذا الحكم في كل شعر او كتاب ينسب الى مؤلفه فان قيل انا
نريد بكلام الله تعالى المنتظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعين المحل فكل واحد منا يسمع كلام
الله تعالى وكذا اذا اريد به المعنى الازلي واريد بسماعه فهمه من الاصوات المسموعة فما وجه اختصاص موسى عم بانه
كليم الله تعالى قلنا فيه اوجه احدها وهو اختيار الامام حجة الاسلام انه سمع كلامه الازلي بلا صوت وحرف
كما ترى في الآخرة ذاته بلا كم وكيف وهذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات
والصفات لكن سماع ما عدا الصوت والحروف لا يكون الا بطريق خرق العادة وثانيها انه سمعه بصوت
من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة وثالثها انه سمع من جهة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو
شان سماعنا وحاصله انه اكرم موسى عم بفهمه كلامه بصوت تولى تخليقه من غير كسب لاحد من خلقه والى هذا
ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدي والاستاذ ابو اسحق الاسفرايني وعلى التقديرين فقد يجعل اسم المجموع
بحيث لا يصدق على البعض وقد يجعل اسم المعنى الكلي صادقا على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه وبالجملة
فما يقال من ان المكتوب في كل مصحف والمقروء بكل لسان كلام الله تعالى فباعتبار الوحدة النوعية وما يقال انه
حكاية عن كلام الله تعالى ومماثل له وانما الكلام هو المخترع في لسان الملك فباعتبار الوحدة الشخصية
وما يقال ان كلام الله تعالى يتعلق بما لسان او قلب ولا حال في مصحف او لوح فيراد به الكلام الحقيقي الذي
هو الصفة الازلية ومنعوا من القول بحلول كلامه في لسان او قلب او مصحف وان كان المراد هو اللفظ
رعاية للتأدب احترازا عن ذهاب الوهم الى الحقيقي الازلي على ان اطلاق اسم المدلول على الدال وكذا
اجراء صفات الدال على المدلول شائع ذائع في مثل سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب
وكتبته بيدي الثالث ان كلام الله تعالى لو كان ازليا لزم الكذب في اخباره لان الاخبار بطريق المضي
كثير في كلامه تعالى مثل انا ارسلنا نوحا وقال موسى وعصى فرعون الى غير ذلك وصدقه يقتضي سبق وقوع
النسبة ولا يتصور السبق على الازل فتعين الكذب وهو محال على الله سبحانه والجواب ان كلامه تعالى
في الازل لا يتصف بالماضي والحال والاستقبال لعدم الزمان وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب
التعلق وحدوث الازمنة والاوقات وتحقيق هذا مع القول بان الازلي مدلول اللفظ عسير جدا
وكذا القول بان المتصف بالمضي وغيره انما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم الرابع ان كلامه
تعالى يشتمل على امر ونهي واخبار واستخبار ونداء وغير ذلك فلو كان ازليا لزم الامر بلا مامور والنهي
بلا منهي والاخبار بلا سامع والنداء والاستخبار بلا مخاطب وكل ذلك سفه وعبث لا يجوز ان ينسب الى
الحكيم العليم تعالى وتقدس فاجاب عنه عبد الله بن سعيد القطان بان كلامه تعالى في الازل ليس بامر ولا
نهي ولا خبر ولا غير ذلك وانما يصير احد هذه الاقسام فيما لا يزال فان قيل هو الجنس من غير ان يكون
احد الانواع غير معقول وايضا التغير على القديم محال قلنا هو ازلي انه امر واحد يعرض له التنوع بحسب
التعلقات الحادثة من غير ان يتغير هو في نفسه وقد يجاب بان السفه والعبث انما يلزم لو خوطب المعدوم
وامر في حقه واما على تقدير وجوده بان يكون طلبا للفعل ممن سيكون فلا كما في طلب الرجل تعلم ولده

الذي اخبر صادق بانه سيولد وكما في خطاب النبي باوامره ونواهيه كل مكلف يولد الى يوم القيمة اذ مضا
خطاباته باهل عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس بعيد جدًا نعم لو قيل خطاب الحاضرين
قصدًا والغائبين والمعدومين ضمنًا وتبعًا ليس من السفه في شيء لكان شيئًا وهذا الجواب مشهور
بين الجمهور وكلامهم متردد في ان معنى ان المعدوم مامور في الازل بان يمتثل فيما يجب بالفعل على تقدير
الوجود والمعدوم ليس بمامور في الازل لكن لما استمر الامر الازلي الى زمان وجوده صار بعد الوجود مامورًا
الخامس ان الامر لو كان ازليًا لكان ابديًا لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فيبقى التكليف في دار الجزاء
وهو باطل اجماعًا السادس ان الكلام لو كان ازليًا لاستمر ازلًا وابدًا لما ذكرنا انفا فلم يختص مكالمته
موسى بالطور وهو باطل اجماعًا والجواب عنهما ان الكلام وان كان ازليًا لكن تعلقاته بالاشخاص والافعال
حادثة بارادته من الله واختياره فيتعلق الامر بصلوة زيد مثلا بعد بلوغه وينقطع عند موته ويتعلق
الكلام بموسى في الطور وبهذا يخرج الجواب عن وجه اخر لهم وهو ان القديم يستوي نسبته الى جميع ما
يصح تعلقه به كما في العلم فيتعلق الامر والنهي بكل فعل فيكون المامور منهيًا وبالعكس فيلزم التناقض
فقط وهذا الوجه منهم الزامي على الاشاعرة حيث لا يقولون بالحسن والقبح العقليين ليمنعوا
صحة تعلق الامر بما يتعلق به النهي وبالعكس واختار المص مذهب المعتزلة واستدل على انه تعالى
متكلم بان قدرته تعالى عامة شاملة لجميع الممكنات وخلق الحروف والاصوات الدالة على المعاني ممكن
فيصح اتصاف الباري تعالى بالتكلم بمعنى خلق الحروف الدالة على المعاني ولا شك ان عدم التكلم ممن يصح
اتصافه به نقص واتصاف باضداد الكلام وهو على الله تعالى محال فان نوقش في كونه نقصًا سيما اذا
كان مع قدرته على الكلام كما في السكوت فلا خفاء في ان المتكلم اكمل من غيره ويمتنع ان يكون المخلوق
اكمل من الخالق والاشاعرة قالوا المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد الكلام ولو في محل اخر للقطع
بان موجد الحركة في جسم اخر لا يسمى متحركًا وان الله تعالى لا يتصف بخلق الاصوات مصوتًا وانا نعلم اذا سمعنا
قائلا يقول انا قائم سمينا المتكلم وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو
الله تعالى كما هو راي اهل الحق وح فالكلام القائم بذات الباري تعالى لا يجوز ان يكون هو الحسي اعني
المنتظم من الحروف المسموعة لانه حادث ضرورة ان له ابتداء وانتهاء وان الحرف الثاني من كل كلمة مسبوق
بالاول مشروط بانقضائه فيكون له اول فلا يكون قديمًا والحرف الاول ايضا لما كان له انقضاء لا يكون
قديمًا لامتناع طريان العدم على القديم فالمجموع المركب منهما ايضا لا يكون قديمًا والحادث يمتنع
قيامه بذات الباري تعالى فتعين ان يكون هو المعنى فلا ثالث يطلق عليه اسم الكلام وهو الذي يسمى
بالكلام النفسي فان من يورد صيغة امر او نهي او نداء او اخبار او استخبار او غير ذلك يجد في نفسه معاني
يعبر عنها بالالفاظ التي نسميها بالكلام الحسي فالمعنى الذي يجده في نفسه ويدور في خلده ولا يختلف باختلاف
العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع ليجري على موجبه
هو الذي نسميه كلام النفسي وحديثها وانكره المص وقال لو النفسي اي الكلام النفسي غير معقول وقد

شرحنا

لكن لما استمر
على الوجهين الاظهر
فائدة الامر في الازل الخ
قوله وجوابها ان الكلام الخ حاصله
ان امره وكلامه ازلي ابدي والتكليف
لذا ملامة موسى انما هو باعتبار التعلق الحادث
ثم يزل شيء من المحذورين وانت خبير بانه يلزم بناء على
ما ذكروا من ان ما هو محل الحوادث حادث حدوث الامر

[illegible]

قوله لا من اوجد الكلام الخ المتكلم من قام به الكلام ويجوز ان يراد
بالمتكلم احداث الكلام
والارادة وقدرة الباري
بقوله فيصح اتصاف الباري تعالى بالتكلم
بمعنى خلق الحروف الخ ونظير ذلك ان المتحرك من
قام به التحرك لا من قام به الحركة لظهور ان مصدر الاشتقاق
فيما هو التكلم والتحرك لا الكلام والحركة ولما ظهر ضعف معنى الكلام
على عدم صحة قوله وح فالكلام القائم الخ والدفع ما ذكره
السيد المحقق في حاشية الكشاف من انه يمكن ان يتكلم
برهان على اثبات الكلام النفسي وتحقيق دليل
الشرع على ان الله تعالى متكلم و
المتكلم من قام به الكلام
على قاعدة
اللغة في المشتقات فلابد ان يكون كلامه تعالى قديما لامتناع

[illegible]

شرحناه في مبحث المسموعات فليرجع اليه من اراد الاطلاع اليه ولمصنف المواقف كلام في تحقيق كلام الله تعالى
محصله ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما
قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما
العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو الكلام الحقيقي حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه
ايضا لكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر
كلامية ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي
بكلام الله الحقيقي وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام
الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ
والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة
والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب انما
هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة
وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخروا اصحابنا الا انه بعد التأمل يعرف حقيته وقال
بعض الفضلاء هذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة
في انه اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة اقول المفاسد التي ذكرها انما تلزم على ما
فهم الاصحاب من كلام الشيخ هي التي ذكرناها في الوجهين الاول والثاني من وجوه المعتزلة والجواب
ايضا ما ذكرنا فليتذكر ومن انكر كلامية ما بين دفتي المصحف انما يكفر لو اعتقد انه ليس كلام الله
تعالى بل انه من مخترعات البشر واما اذا اعتقد انه ليس صفة قائمة بذاته تعالى بل هو دال على ما هو صفة
حقيقية وهو من مبدعات الله تعالى ومخترعاته بان اوجده في لسان الملك او في لسان النبي او جسم آخر او نقوشا
دالة عليه في اللوح المحفوظ فليس من الكفر في شيء بل هو مذهب اكثر الاشاعرة فلا ينبغي ان يتوهم كونه
كفرا وما ذكره من ان ترتب الحروف انما هو في التلفظ دون الملفوظ فالتلفظ حادث دون الملفوظ
فذلك امر خارج عن طور العقل وما ذلك الا مثل ان يتصور حركة يكون اجزاؤها مجتمعة في الوجود
ولا يكون لبعضها تقدم على بعض وانتفاء القبح يدل على صدقه اتفق المسلمون على ان الكذب في كلامه
تعالى محال اما المعتزلة فلوجهين اشار المصنف الى اولهما وهو ان الكذب في الكلام الذي هو عندهم من قبيل
الافعال دون الصفات لان الكلام عندهم كما ذكرنا انما هو عبارة عن خلق الالفاظ الدالة على المعاني
المقصودة بها قبيح وهو سبحانه لا يفعل القبيح وهو مبني على اصلهم في اثبات حكم العقل بحسن الافعال
وقبحها والثاني انه ينافي مصلحة العالم لانه اذا جاز وقوع الكذب في كلام الله تعالى ارتفع الوثوق
عن اخباره بالثواب والعقاب وسائر ما اخبر من الاحوال الاخروية والاولى وفي ذلك فوات مصالح
لا تحصى والاصلح واجب عليه تعالى عندهم فلا يجوز اخلاله به واما الاشاعرة فلوجوه اولها انه نقص
والنقص على الله تعالى محال اجماعا وايضا يلزم ان نكون نحن اكمل منه تعالى في بعض الاوقات اعني وقت صدقنا

وكذبه

قوله لا يفعل القبيح

وهو من لوازم الامكان والله تعالى منزه عن الامكان فافهم

٣٥١

وكذبه قيل هذا الوجه انما يدل على صدق الكلام النفسي الذي هو صفة قائمة بذاته تعالى والا لزم نقصان صفته تعالى مع كمال صفتنا ولا يدل على صدق الكلام اللفظي الذي يخلقه في جسم لا على معنى مقصود منه لانه على ذلك التقدير يلزم النقص في فعله تعالى ولا فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه وهم لا يقولون به اللهم الا ان يقصدوا بذلك الزام المعتزلة مع ان الاهم بيان صدقه تعالى في الكلام اللفظي اقول مرجع الصدق والكذب انما هو المعنى دون اللفظ ولما كان الكلام النفسي عندهم عين مدلول الكلام اللفظي ومعناه كان كذب الكلام اللفظي راجعا الى كذب الكلام النفسي لزم النقص في صفته تعالى الثاني انه تعالى لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما اذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى فيلزم ان يمتنع عليه الصدق المقابل لذلك الكذب والا لجاز زوال ذلك الكذب وهو محال فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واللازم وهو امتناع الصدق عليه باطل فانا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه على ما هو عليه وفي لو تم هذا الدليل لدل على امتناع صدقه تعالى ايضا بان يقال ان الله تعالى لو اتصف بالصدق لكان صدقه قديما فيمتنع عليه الكذب المقابل لذلك الصدق ولكنا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه لا على ما هو عليه فان قيل الاخبار عن الشيء لا على ما هو عليه نقص قلنا كان رجوعا الى الوجه الاول وقيل هذا الوجه ايضا انما يدل على الكلام النفسي صادقا دون الكلام اللفظي اقول لا يمكن الجواب بمثل ما ذكرنا في الوجه الاول بان يقال كذب الكلام اللفظي راجع الى كذب الكلام النفسي كما ذكرنا انفا وكذب الكلام النفسي قديم فكذب اللفظي ايضا قديم وليلزم ما ذكر من المحذور لانهم لما جوزوا حدوث الكلام اللفظي مع قدم الكلام النفسي فلان يجوزوا حدوث صفة اللفظي اعني صدقه وكذبه لكان اولى ويقولوا العمدة الوجه الثالث وهو معتمد الاصحاب الدلالة على الصدق في الكلام النفسي واللفظي معا والبراءة عن المناقشات اجماع العلماء والانبياء عليهم السلام وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على ثبوت كلام الله تعالى فضلا عن صدقه ووجوب الوجود يدل على سرمديته تعالى لما كان الواجب ما يمتنع عدمه كان باقيا مستمر الوجود ازلا وابدا واختلفوا في ان البقاء هل هو صفة زائدة على الذات حتى يكون الصفات ثمانية ام لا فذهب الشيخ الاشعري واتباعه الى الاول لان الواجب باق بالضرورة فلا بد ان يقوم به معنى هو البقاء كما في العالم والقادر لان البقاء ليس من السلوب والاضافات وهو ظاهر ولا يعبر عنا عن الوجود بل زائد عليه اذ الوجود متحقق دونه كما في اول الحدوث ونقض بالحدوث فانه غير الوجود لتحقق الوجود بعد الحدوث اقول حله ان البقاء وجود مخصوص فانه وجود مستمر كما ان الحدوث ايضا كذلك فانه وجود بعد العدم وذهب الاكثرون الى انه ليس صفة زائدة وتابعهم المصنف واشار اليه بقوله ونفي الزائد واستدلوا عليه بوجوه احدها ان المعقول منه استمرار الوجود ولا معنى لذلك سوى الوجود من حيث نسبته الى الزمان الثاني وثانيها ان الواجب لو كان باقيا بالبقاء الذي هو ليس نفس ذاته لما كان الواجب الوجود لذاته لان ما هو موجود لذاته فهو باق لذاته ضرورة ان ما بالذات لا يزول ابدا واذا احتاج البقاء صفة يعلل بها الوجود في الزمان الثاني لكان لزومه اظهر لانه يؤول الى ان الواجب موجود في الزمان الثاني لا مر سوى ذاته واعترض عليه بعض الصحابة بان اللازم ليس الا افتقار صفة الى صفة اخرى ناشئة من الذات ولا امتناع فيه كالارادة

تعالى سره عنه فتعينت الصورة الثالثة وهي مستلزمة للنقص في صفته تعالى فخر الدين
لو ذر لا يمكن الجواب بمثل
ذلك يتوجه عليه ما ذكره بعض الاعلام
من انهم قرروا ان الكلام النفسي مدلول
اللفظي وكذبه لا يتصور الا بكذب النفسي وكذب
النفسي قديم الى اخر الكلام واقول لما كان الكذب اللفظي
يكذب النفسي لا مجال لتجويز حدوث كذب اللفظي اذ النفسي
صادق قطعا فلو كان اللفظي كاذبا يلزم ان يكون النفسي صادقا
وكاذبا معا وانه محال فخر الدين

التمام يدل على ان هذا الدعوى كما في خلاف توجه لما ذكره بعض
الاعلام من انه
يجب حمل كلام على ان
وجوب الوجود يدل على نفي الزائد
في الخارج لا مطلقا والا اتجه عليه ان الدليل المذكور
لا يدل عليه بل على نفي الزيادة في الخارج ووجه عدم
التوجه بعد ما حررنا ظاهر جدا ثم ما ذكره من ان الشرح لا يوافق
المتن اذ كلام المصنف ليس الا في عدم زيادة السرمدي التي هي عين
من البقاء وكلام الشارح انما هو في عدم زيادة البقاء والذي هو
اعم من السرمدية محل بحث وما يدل على نفي زيادة البقاء
مطلقا يدل على نفي زيادة البقاء الخاص بلا
شبهة نعم يتوجه ان الدليل الاول
والرابع لا يوافق

فانها

فانها تتوقف على العلم والعلم على الحيوة ورد بان افتقاره في الوجود الى امر هو الذات ينافي الوجوب بالذات

اقول فيه ان الوجه الاول انما يتم لو تم ان البقاء وجود خاص فباقي المقدمات مسلمة لانها

ان الذات لو كان باقيا بالبقاء لا بنفسه فان افتقر صفة البقاء الى الذات لزم الدور لتوقف كل من الاثنين

الثلاثة على الاخر وان افتقر الذات الى البقاء مع استغنائه عنها كان الواجب هو البقاء لا الذات هف وان

لم يفتقر احدهما الى الاخر بل اتفق تحققهما معا كما ذكره صاحب المواقف لزم تعدد الواجب لان كلا

من الذات والبقاء يكون مستغنيا عما سواه اذ لو افتقر البقاء الى شيء لافتقر الى الذات ضرورة وافتقار

الكل اليه والمستغني عن جميع ما سواه واجب هذا مع ان ما فرض من عدم افتقار البقاء الى الذات

مح لان افتقار الصفة الى الذات ضروري وثانيهما ان البقاء لو كان صفة ازلية زائدة على

الذات قائمة به كانت باقية بالبقاء ويتسلسل بل هو باق بالبقاء لكن بقاؤه نفسه لا زائد عليه

ضرورة قلنا فح يجوز ان يكون الباري تعالى باقيا ببقاء هو نفسه وفي الشرك يعني وجوب الوجود يدل على

نفي الشريك في الوجوب اي لا يمكن تعدد الواجب لان التعين الذي به الامتياز ان كان نفس المهية

الواجبة او معلولا لها او لازما لها فلا تعدد وان كان معلولا بامر منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع

احتياج الواجب في تعينه الى امر منفصل لان الاحتياج في التعين يقتضي الاحتياج في الوجود اذ الشيء

ما لم يتعين لم يوجد اقول هذا من قبيل اشتباه المفهوم بما صدق هو عليه فان المهية الواجبة ان اريد

بها في الاول شق الترديد مفهومها وفي الاخر ما صدق هي عليه ليستقيم الكلام فان قوله ان كان

نفس المهية الواجبة فلا تعدد ان اريد بالواجب به ما صدق هو عليه ورد المنع على اللزوم فانه يجوز

ان يوجد واجبان تعين كل واحد منهما نفس ذاته بلا تعدد وكذا قوله وان كان معلولا بامر منفصل

عن الواجب فلا وجوب بالذات ان اريد به المفهوم ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يكون تعين كل واجب معلولا

بامر منفصل عن مفهوم الواجب عين ذات الواجب المتعدد لا بقي لا انفصال بين ذات الواجب ومفهومه

لانا نقول فح يكون شقا خامسا نختاره في الجواب ايضا لو كان الواجب اكثر من واحد لكان لكل منهما

تعين ضرورة وح اما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم اولا فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز

الوجوب بلا التعين وهو مح لان كل موجود متعين وجواز التعين بلا الوجوب وهو ينافي كون الوجوب

ذاتيا بل يستلزم كون الواجب ممكنا حيث تعين بلا الوجوب وان كان بين الوجوب والتعين لزوم فان

كان الوجوب للتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب وان

كان التعين بالوجوب وكلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب لان التعين المعلول لازم غير

متخلف فلا يوجد الواجب بدونه وان كان التعين والوجوب لازم منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات لاحتياجه

في الوجوب والتعين في احدهما الى امر منفصل وهو ظ اقول قوله لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة

تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب فيه ان تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب انما هو على تقدير

كون المعلول موجودا خارجيا والمعلول هيهنا ليس كذلك لما سبق من ان الوجوب من الامور الاعتبارية

سهما بالاطراد لا بامر منفصل وكل الجواب بان احتياج الوجوب
تعين هو

الا امر منفصل عن
الموجودية غير متحقق لجواز
ان يكون هو الامر الحقيقي
جهة الزائدة عليها الموجودية المشتركة
معنى مشترك اذ على تقدير التعدد يجوز ان يكون
تعين كل منهما بسبب منفصل عن مفهوم الواجب على
ذات الواجب كما ذكره الشارح وبه ما سيذكره في الدليل

ولو سلم فالموقوف معا للموقوف عليه لان احدهما وجوب الذات والاخر وجوب التعين ايضا قوله اما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم اولا ان اراد بالتعين الواحد المعين من التعينين نختار ان لا لزوم بينه وبين الوجوب قوله بل جاز انفكاكهما لزم جواز ان الوجوب بدون التعين قلنا نعم وانما يلزم لو لم يكن هناك تعين اخر وان اراد بالتعين احد التعينين لا على التعيين فهو وان كان التعين بالوجوب وكلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب ثم قوله لان التعين لمعلول لازم غير متخلف قلنا نعم لكن لزوم احد التعينين لا على التعيين لا ينافي التعدد وهو لا ينفى وجوب التوحيد على نفي المثل ايضا اي الواجب لا يكون له مثل والا لكان لكل من المثلين ماهية مشتركة بينهما ووجود عارض لامتناع تركب الواجب كما سيأتي لكن الواجب لا يكون وجوده عارضا لما تقدم بيانه ويدل على نفي التركيب ايضا بمعانيه يعني التركيب من الاجزاء العقلية كالتركيب من الجنس والفصل والتركيب من الاجزاء الخارجية كالتركيب من الجدران والسقف لما بينا ان الواجب لا يكون مركبا لا ذهنيا ولا خارجيا وعلى نفي الضد ايضا لان الضد يقوم في الموضوع معاقبا والواجب لا يكون في الموضوع وعلى نفي التحيز ايضا يعني ان الواجب لا يكون متحيزا والا لزم امكان الواجب ووجوب الممكن لانه لو كان في مكان لكان محتاجا اليه ضرورة والمحتاج الى الغير ممكن فيلزم امكان الواجب لكان المكان مستغنيا عنه لان المكان قد يوجد بدون المتمكن لامكان الخلاء والمستغني عن الواجب يكون مستغنيا عما سواه اذ لو احتاج الى الغير فذلك الغير اما واجب او ممكن محتاج الى الواجب وعلى التقديرين يلزم الاحتياج الى الواجب هو خلاف المفروض فيلزم وجوب الممكن اقول اللازم من تحيز الواجب هو الاحتياج الى الغير في التمكن لا في الوجود والممكن هو المحتاج الى الغير في الوجود لا في امر اخر غيره فلا يلزم امكان الواجب ولا استغناء المكان عن المتمكن في الوجود ثم قوله لان المكان قد يوجد بدون المتمكن قلنا نعم لو لم يكن المتمكن هو الواجب كما في فرضنا هنا وايضا لو كان متحيزا فاما ان يكون في جميع الاحياز فيلزم تداخل المتحيزات ومخالطة الواجب لا ينبغي من القاذورات واما ان يكون في البعض دون البعض فان كان لمخصص لزم احتياج الواجب الى ذلك المخصص والا لزم الترجيح بلا مرجح اقول لم لا يجوز ان يكون المخصص هو الارادة على ان الاحتياج المستحيل هو احتياج الواجب في وجوده لا احتياجه في صفة اخرى كما ذكرنا انفا وايضا لو كان في مكان لكان المكان قديما وقد بينا ان العالم حادث وايضا لو كان متحيزا لكان جوهرا لاستحالة كون الواجب عرضا فاما ان لا ينقسم وح يكون جزءا لا يتجزى وهو احقر الاشياء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا او ينقسم وح يكون جسما وكل جسم يكون حادثا لما بينا من حدوث الاجسام وتركيبها ايضا فيلزم حدوث الواجب وتركبه وعلى نفي الحلول ايضا لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينفي الوجوب الذاتي وايضا ان حل في شيء فمحله ان قبل الانقسام لزم انقسامه بحسب انقسام المحل وتركبه وان لم ينقسم كان الواجب احقر الاشياء اقول هذا لا ينافي كونه حالا في مجرد وذهب بعض المتصوفة الى انه تعالى يحل في العارفين والنصارى الى الحلول في عيسى فان ارادوا بالحلول هذا المعنى فبطلانه ظاهر وان ارادوا غير ذلك فلا يمكن نفيه واثباته الا بعد تصوره ويدل على نفي الاتحاد ايضا لما ذكرنا من ان الاثنين لا يتحدان اقول فجعله من فروع

وجوب

وجوابه لو تم لدل على ان نظر لا يخفى على المتأمل وقال بعض المتصوفة اذا انتهى العارف في نهاية مراتب العرفان

انتفى هويته فصار الموجود هو الله وحده وهذه المرتبة هي الفناء في التوحيد فان كان المراد بالاتحاد

ما ذكرنا فالشأن فيه سهل وان كان المراد به غيره فلا يمكن نفيه ولا اثباته الا بعد تصور ما هو المراد به

على نفي الجهة لان كل ما هو في جهة فهو جسم او جسماني وكل منهما ممكن او حادث لما بينا من حدوث الاجسام

ويدل على نفي حلول الحوادث فيه ايضا اتفق الجمهور على ان الواجب يمتنع ان يتصف بالحوادث اي الموجودات

بعد العدم خلافا للكرامية اما اتصافه بالسلوب والاضافات الحاصلة بعد ما لم تكن ككونه قبل العالم ومعه

وبعده وكونه رازقا لزيد الميت وبالصفات الحقيقية المتغيرة التعلقات ككونه عالما بهذا الحادث وقادرا عليه فجائز

واستدلوا عليه بوجوه الاول انه لو جاز اتصافه بالحادث لجاز النقصان عليه وهو باطل بالاجماع وجه

اللزوم ان ذلك الحادث ان كان من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصا بالاتفاق

وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به على ان كل ما يتصف هو تعالى

به يلزم ان يكون صفة كمال واعترض بانا لا نسلم ان الخلو عن صفة الكمال نقص وانما يكون لو لم يكن حال الخلو

متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال وذلك بان يتصف دائما بنوع كمال يتعاقب افراده بغير

بداية ونهاية ويكون حصول كل لاحق مشروطا بزوال السابق على ما ذكره الحكماء في حركات الافلاك فالخالي

عن كل فرد يكون شرط الحصول كمال بل لاستمرار كمالات غير متناهية فلا يكون نقصا والجواب بان ذات

الواجب لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اذ لو كان قديما لزم وجود الحادث

في الازل وهو محال اقول الملازمة ممنوعة الثاني وهو المعتمد عند الحكماء ان الاتصاف بالحادث تغير

وهو على الله تعالى محال واعترض عليه بانه ان اريد بالتغير مجرد الانتقال من حال الى حال فالكبرى نفس

المتنازع فيه وان اريد تغير في الواجب او تأثر وانفعال عن الغير فالصغرى ممنوعة لجواز ان يكون الحادث

معلول الذات بطريق الاختيار او بطريق الايجاب بان يقتضي صفة كمالية متلاحقة الافراد مشروطا

ابتداء كل بانقضاء الآخر كحركات الافلاك عندهم الثالث انه تعالى لو اتصف بالحادث لزم جواز ازلية الحادث

~~معلول الذات بطريق الاختيار او بطريق الايجاب بان يقتضي صفة كمالية متلاحقة الافراد مشروطا~~

~~ابتداء كل بانقضاء الآخر كحركات الافلاك~~ لو صح الحدوث وهو باطل ضرورة ان الحادث ما له اول والازلي

ما لا اول له وجه اللزوم انه يجوز الاتصاف بذلك الحادث في الازل اذ لو امتنع لاستحال انقلابه الى الجواز

وجواز الاتصاف بالشيء في الازل يقتضي جواز وجود ذلك الشيء في الازل فيلزم جواز وجود الحادث في

الازل وجوابه ان اللازم من استحالة الانقلاب جواز الاتصاف في الازل على ان يكون الازل قيدا للجواز

وهو لا يستلزم ازلية جواز الحادث لا جواز الاتصاف في الازل على ان يكون الازل قيدا للاتصاف

ليلزم جواز ازلية الحادث ولا خفاء في ان اللازم جواز ازلية الحادث بمعنى امكان ان يوجد في الازل لا ازليته

جوازه بمعنى انه يمكن في الازل وجوده في الجملة وهذا كما يقال ان قابلية الاله للايجاد العالم متحققة في

الازل بخلاف قابلية العالم للايجاد في الازل اي يمكن في الازل ان يوجده ولا يمكن ان يوجده في

الازل

قوله والجواب ان ذات الواجب الخ اقول هذا الجواب على تقدير تمامه ابطال للسند الاخص فيجوز ان يسند المنع بكونه لا يكون الاتصاف نقصا لان الاتصاف ممكن في الواقع كما ذكرنا ابطال السند الاخص غير مفيد او يسلك هذا المسلك يكون ابطال السند بوجه لا يتوجه عليه المنع الذي ذكره الشارح [illegible]

الاتصاف نقص فيلزم ان يكون الاتصاف بالصفة الاضافية جائز او لا ثم ان جوزه الاستدلال على جواز كونه الصفة الاضافية كالاجسام ثم هذا غير جار في الحادث الغير الاختيار لما لا يخفى وفيه ان المراد اصل المنع مشترك غاية الامر عدم جريان السند المذكور ويكفي فيه سند ان يقال يجوز ان لا يكون الاتصاف بالحادث تغيرا بان الاتصاف ممكن في نفس الامر والدليل منقوض ايضا بتعلقات الصفات الحقيقية الزائدة الا ان يقول المستدل لا يقول بزيادة الصفات

قوله الثالث قال فيه فخر الدين وهو المعتمد اقول هذا ايضا منقوض بالصفات الاضافية

والجواب مشترك ولا نقض بتعلقات الصفات الحقيقية اذ الدليل كما صرح به الحكماء وهم لا يقولون بزيادة الصفات

قوله لا ازلية قال فخر الدين ازلية جوازه بمعنى ازلية جوازه الا ان الحادث بمعنى حدوثه كما يدل عليه قوله وبمعنى الامكان

قوله
اما الملازمة
فلوجهين اقول على
القول بزيادة الصفات الحقيقية
على الذات وحدوث التعلقات يلزم
حدوث الصفات فيلزم حدوث الذات بمقتضى
الدليل المذكور بجريان الدليل هناك بوجهي الملازمة
كما لا يخفى الا ان يقال المستدل لا يقول
بزيادة الصفات الزائدة المتجددة
والجواب ان هذا انما
يلزم لو لم
يكن الصفة
في وقت ما
خالية عن التعلق مع
انها في الازل خالية
عنه كما مر فتدبر

في الازل ومعنى الكلام ان يعتبر الحادث بشرط الحدوث والا فلا خفاء في امكان وجوده في الازل الرابع انه
لو جاز اتصافه بالحادث لم يخل عنه وعن خلوه عن الحادث فيكون حادثا لما سبق من ان كل ما لا يخ عن الحوادث
فهو حادث اما الملازمة فلوجهين احدهما ان المتصف بالحادث لا يخ عنه وعن ضده وضد الحادث حادث
لانه ينقطع الى الحادث ولا شيء من القديم كذلك لما تقرر من ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وثانيهما انه لا يخ
عنه وعن قابليته وهي حادثة لما مر من ان ازلية القابلية يستلزم جواز ازلية المقبول فيلزم جواز ازلية
الحادث وهو ممتنع وكلا الوجهين ضعيفان اما الاول فلانه ان اريد بالضد ما هو المتعارف فلا نسلم ان
لكل صفة ضدا وان الموصوف لا يخ عن الضدين وان اريد به مجرد ما ينافيه وجوديا كان او عدميا فلان علم
كل شيء ضد له ويستحيل الخلو عنهما فلا نسلم ان ضد الحادث حادث فان القدم والحدوث انما هما من صفات
الموجود خاصة فعدم الحادث قبل وجوده ليس بقديم ولا حادث وان اطلقا على المعدوم ايضا باعتبار
كونه غير مسبوق بالوجود او مسبوقا به فهو قديم وامتناع زوال القديم انما هو في الموجود لا في زوال
العدم الازلي لكل حادث واما الثاني فلان القابلية اعتبار عقلي معناه امكان الاتصاف ولو سلم فازليتها
انما تقتضي ازلية جواز المقبول اي امكانه لا جواز ازليته ليلزم المحال وقد عرفت الفرق واحتج الخصم بوجوه
الاول الاتفاق على انه متكلم سميع بصير ولا يتصور هذه الامور الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر وهي
حادثة فوجب حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تعالى واجيب بان الحادث تعلق تلك الصفات وانه ايضا
يجوز تجددها الثاني المصحح للقيام به تعالى اما كونه صفة فيعم هذا المصحح الحادث او كونه صفة مع
القدم وهو كونه غير مسبوق بالعدم وانه سلبي لا يصلح جزءا للمؤثر في الصحة فتعين الاول فيصح قيام الصفة
الحادثة به والجواب منع الحصر لجواز ان يكون المصحح حقيقة الصفة القديمة المخالفة لحقيقة الصفة
الحادثة فلا يلزم اشتراك الصحة ولو سلم يجوز ان يكون القدم شرطا او الحدوث مانعا الثالث انه تعالى صار
خالقا للعالم بعد ما لم يكن وصانعا لما ابدعه ووجد بعد ان كان عالما بانه سيوجد فقد حدث فيه صفة الخالقية
وصفة العلم واجيب بان التغير في الاضافات فان العلم صفة حقيقية لها تعلق بالمعلوم ويتغير ذلك
التعلق بحسب تغيره والخالقية من الصفات الاضافية او من الحقيقية والمتغير تعلقها بالمخلوق لا نفسها
وقالت الكرامية اكثر العقلاء يوافقوننا في قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى وان انكروه باللسان فان
الحنابلة قالوا ان الارادة والكراهة حادثتان لا في محل لكن المريدية والكارهية حادثتان في
ذاته وكذا السامعية والمبصرية يحدث بحدوث المسموع والمبصر وابو الحسين يثبت علوما متجددة
والاشعرية يثبتون النسخ وهو اما رفع الحكم القائم بذاته تعالى او انتهائه وهما عدم بعد الوجود فيكونان
حادثين والفلاسفة قالوا بوجود الاضافات مع عروض المعية والقبلية المتجددتين لذاته تعالى واجيب
بان التغير في الاضافات وهو جائز كما ذكرنا انفا وتحرير محل النزاع ان الصفات على ثلاثة اقسام حقيقية
محضة كالحيوة وحقيقية ذات اضافة كالعلم والقدرة واضافية محضة كالمعية والقبلية وعدها في
الصفات السلبية ولا يجوز بالنسبة الى ذاته تعالى التغير في القسم الاول مط ويجوز في القسم الثالث مط

واما القسم الثاني فانه لا يجوز التغير فيه نفسه ويجوز في تعلقه اقول الادلة المذكورة لو تمت لدلت
على امتناع التغير في صفاته مطلقا اي من اي قسم كان وتخصيص الدعوى مع عموم الادلة خطأ ويدل على
نفي الحاجة ايضا يعني واجب الوجود لا يكون محتاجا في وجوده وفيما يتوقف عليه وجوده الى امر غير ذاته
الا لم يكن واجبا لذاته ويدل على نفي الالم مطلقا يعني سواء كان مزاجيا او عقليا فان الواجب تعالى لا يتألم
اصلا لان الالم ادراك المنافي من حيث هو مناف والله تعالى منزه عن ان يكون شيء منافيا له اذ الشيء
لا يكون منافيا للمبدأ ويدل على نفي اللذة المزاجية لانها من توابع المزاج وظاهر انه مستحيل على واجب
الوجود تعالى وخص اللذة بالمزاجية لان الحكماء يثبتون له تعالى اللذة العقلية فانهم يقولون اللذة ادراك
الملائم من حيث انه ملائم فمن ادرك كمالا في ذاته التذ به وذلك ضروري يشهد به الوجدان ثم ان
كماله تعالى اجل الكمالات وادراكه اقوى الادراكات فوجب ان يكون لذاته اقوى اللذات ولذلك قالوا
اجل مبتهج هو المبدأ الاول بذاته تعالى واعترض عليه بانا ان اردنا ان الحالة التي نسميها اللذة هي نفس
ادراك الملائم فغير معلوم وان اردنا انها حاصلة لنا عند ادراك الملائم فربما يختص ذلك بالادراكات
دون ادراكه تعالى فانهما مختلفان قطعا للمعاني والاحوال والصفات الزائدة عينا يعني وجوب الوجود يدل
على نفي المعاني خلافا للشيخ ابي الحسن الاشعري فانه قال ان الله تعالى معان قائمة بذاته هي العلم والقدرة والارادة
والحيوة والكلام والسمع والبصر وعلى نفي الاحوال خلافا لابي هاشم فانه قال ان الله تعالى احوالا هي الاشياء العالمية
والقادرية والمريدية والحيية وغيرها وعلى نفي الصفات الزائدة في الاعيان خلافا لطائفة من المعتزلة فانهم
قالوا ان الله تعالى صفات ثابتة في الاعيان واختار المصنف نفي هذه الامور كلها لان وجوب الوجود يدل على
نفيها لان هذه الامور ان كانت واجبة لذواتها لزم تعدد الواجب وقد ابطلناه وان كانت ممكنة
لذواتها فالموجب لها ان كان هو ذات الواجب لزم ان يكون الواحد قابلا وفاعلا وهو باطل وان كان
غيره لزم افتقار الواجب الى غيره واعترض عليه بانه لم يثبت امتناع كون الواحد قابلا وفاعلا وكذا
وجوب الوجود يدل على نفي الرؤية ذهب الاشاعرة الى ان الله تعالى يجوز ان يروه المؤمنين في الجنة
منزها عن المقابلة والجهة والمكان وخالفهم في ذلك جميع الفرق فان المشبهة والكرامية انما
يقولون برؤيته تعالى في الجهة والمكان لكونه عندهم جسما تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ولا نزاع
للنافين في جواز الانكشاف التام العلمي ولا للمثبتين في امتناع ارتسام الصورة من المرئي في العين
او اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي وانما محل النزاع انا اذا عرفنا الشمس مثلا بحد او كان نوعا
من المعرفة ثم اذا ابصرناها وغمضنا العين كان نوعا اخر فوق الاول ثم اذا فتحنا العين حصل نوع اخر
من الادراك فوق الاولين نسميها الرؤية ولا يتعلق في الدنيا الا بما هو في جهة ومكان فمثل هذه الحالة
الادراكية هل يصح ان يقع بدون المقابلة والجهة وان يتعلق بذات الله تعالى منزها عن الجهة والمكان
ام لا وهم على الامكان من المنقول قوله تعالى حكاية عن موسى قال رب ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن
انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني والاحتجاج من وجهين احدهما ان موسى سأل الرؤية ولو امتنع

كونه

كونه تعالى مرئيا لما سئل الرؤية لانه اما ان يعلم امتناعه او يجهله فان علمه فالعاقل لا يطلب المحال لانه عبث وان جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله تعالى ويمتنع لا يكون نبيا كليما وقد وصفه تعالى بذلك في كتابه بل ينبغي ان لا يصلح للنبوة اذ المقصود من البعثة هو الدعوة الى العقائد الحقة والاعمال الصالحة و ثانيهما انه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق على الممكن ممكن لان معنى التعليق ان المعلق يقع على تقدير وقوع المعلق عليه والمحال في نفسه لا يقع على شئ من التقادير واعترض على الاول بوجوه الاول ان موسى لم يسئل الرؤية بل تجوز بها عن العلم الضروري لانه لازمها و اطلاق اسم الملزوم على اللازم شايع سيما استعمال راى بمعنى علم وارى بمعنى اعلم فكانه قال اجعلني عالما بك علما ضروريا واجيب بان الرؤية وان استعملت بمعنى العلم لكن ههنا يمتنع حملها عليه لوجوه الاول انها لو كانت بمعنى العلم لكان النظر المرتب عليها بمعنى ايضا لكن النظر الموصول بالى نص في الرؤية الثاني انه يلزم ان لا يكون موسى عالما بربه ضرورة مع انه يخاطبه وذلك لا يعقل لان المخاطب في حكم الحاضر المشاهد الثالث انه لا يكون الجواب مطابقا للسؤال لان قوله لن تراني نفي لرؤيته تعالى للعلم الضروري باجماع المعتزلة الثاني ان الكلام على حذف المضاف والمعنى ارني اية من اياتك انظر الى ايتك واجيب بان ذلك لا يستقيم اما اولا فلان الجواب لا يطابق السؤال لان قوله تعالى لن تراني على ما ذكرنا من الاجماع نفي لرؤيته الله تعالى لا لرؤية اية من اياته واما ثانيا فلان اندكاك الجبل اعظم اية من اياته فكيف يستقيم نفي رؤية الاية واما ثالثا فلان الاية انما هي عند اندكاك الجبل لا استقراره فكيف يصح تعليق رؤيتها بالاستقرار الثالث ان موسى انما سئل الرؤية بسبب قومه لا لنفسه لانه كان عالما بامتناعها لكن قومه لما اقترحوا عليه وقالوا ارنا الله جهرة سئل ليمتنع فيعلم قومه امتناعها واجيب بانه مع مخالفته الظاهر حيث لم يقل ارهم ينظروا اليك فاسد اما اولا فلانهم لما سئلوا وقالوا ارنا الله جهرة زجرهم الله وردعهم عن السؤال باخذ الصاعقة فلم يحتج موسى في زجرهم الى سؤال الرؤية وليس في اخذ الصاعقة دلالة على امتناع المسئول لجواز ان يكون ذلك لقصدهم اعجاز موسى عن الاتيان بالمطلوب تعنتا لا لامتناع ما طلبوه واما ثانيا فلان تجويز الرؤية باطل كفر عند اكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى تاخير الرد وتقرير الباطل الا يرى انهم لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم الهة رد عليهم من ساعته بقوله انكم قوم تجهلون واما ثالثا فلانهم ان كانوا مؤمنين بموسى مصدقين بكلامه كفاهم اخباره بامتناع الرؤية من غير طلب للمحال ومشاهدة ما جرى من الاحوال والاهوال وان لم يفيدهم الطلب والجواب لانهم وان سمعوا الجواب فهو المخبر بانه كلام الله تعالى ورد هذا بانهم كانوا مؤمنين لكن لما لم يعلموا مسئلة الرؤية وظنوا جوازها عند سماع الكلام فاختار موسى في الرد عليهم طريق السؤال والجواب من الله تعالى ليكون اوثق عندهم واهدى الى الحق واضاف موسى الرؤية الى نفسه دونهم لئلا يبقى لهم عذر ولا يقولوا لو سئلها لنفسه لراه لعلو قدره عند الله تعالى الرابع انه سئل الرؤية مع علمه بامتناع الرؤية لزيادة الطمانينة بتعاضد دليل العقل والسمع كما في طلب

ابرهيم

قوله فوقه ... في نفس الامر استقرار الجبل وان امكن في حد ذاته الا انه غير ممكن باعتبار تعلق ارادة الله تعالى بعدم استقراره ولا نم ان الرؤية معلقة باستقرار الجبل في حد ذاته والظاهر انها معلقة باستقراره مع تعلق ارادة الله تعالى بعدم استقراره وانه كان يعبر وقت التجلي لوجوده ولا شك ان استقراره في الواقع مع تعلق امره تعالى بعدم استقراره ممتنع فلا يتم الاستدلال بالاية

غير ظاهر ... الدين

قوله كما في طلب ابرهيم الخ اقول توضيح الاعتراض بحيث يندفع المنع والنقض منصور اما الاول فبان يمنع قول المستدل الوجه الرابع ... ان سيادة ... لجواز ... سؤال مع العلم بامتناعه لزيادة الطمانينة كما ان ابرهيم على نبينا وعليه السلام كان مؤمنا باحياء الموتى لكن طلب كيفيته لزيادة الطمانينة واما النقض فبان يقال لو تم ما ذكره المستدل في بيان الملازمة من قوله لا شك ان يكون ... لزم ... هو عدم جواز طلب ابرهيم كيفية احياء الموتى بيان اللزوم ان خلاصة الوجه ... هناك بان يقال اما ان يصدق ابرهيم باحياء الموتى فلا يجوز طلب ...

قال المامون يا ابن رسول الله اخبرني عن قول ابرهيم رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي قال الرضا ان الله كان اوحى الى ابرهيم اني متخذ من عبادي خليلا ان سئلني احياء الموتى اجبته فوقع في نفس ابرهيم انه ذلك الخليل فقال رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي على الخلة ...

ابرهيم ان يريه كيفية احياء الموتى الخامس ان معرفة الله تعالى لا يتوقف على العلم بمسئلة الرؤية فيجوز ان
يكون لاشتغاله بتبليغ العلوم والوظائف الشرعية لم يخطر بباله هذه المسئلة حتى سئلوها منه فطلب
العلم او خطر بباله وكان ناظرا فيها طالبا للحق فاجترأ على السؤال ليتبين له جلية الحال واجيب بان
التزام جهل النبي المصطفى بالتكلم في معرفة الله تعالى وما يجوز عليه ويمتنع مما حصل لآحاد المعتزلة ومن حصل
طرفا من علم الكلام في غاية البعد الشنعاء والطريقة العوجاء التي لا يسلكها احد من العقلاء وعلى الوجه الثاني
ايضا بانه لم يعلق الرؤية على استقرار الجبل حال تحركه او حال السكون ليكون ممكنا بل عقيب النظر بدلالة الفاء وهو
حالة تزلزله واندكاكه ولا نسلم امكان الاستقرار حينئذ واجيب بانها علقت على استقرار الجبل من حيث هو من غير
قيد بحال السكون والحركة والا لزم الاضمار في الكلام فان قيل استقرار الجبل واقع في الدنيا فيلزم وقوع
الرؤية فيها قلنا المراد استقرار الجبل من حيث هو غير مقيد بحال السكون او الحركة لكن في المستقبل وعقيب
النظر بدليل الفاء وان فلا يرد السكون السابق واللاحق فان قيل وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط قلنا
ذلك في الشرط بمعنى ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا فيه واما الشرط التعليقي فمعناه ما يتم به علية العلة
والحوها يتوقف عليه الشيء وما جعل بمنزلة الملزوم لما علق عليه وفيه بحث لان الاستقرار بحال الحركة ممكن بان يحصل
بدل الحركة السكون في المعقول من انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرهما من الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق وذلك ظاهر ونرى الجواهر ايضا وذلك لانا نرى الطول والعرض في الجسم وبهذا نميز الطويل من العريض والطول
من الاطول وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان
قام بجزء واحد منها فذلك الجزء يكون اكبر حجما من جزء اخر فيقبل القسمة وان قام باكثر من جزء واحد لزم قيام
العرض الواحد بمحلين وهو ممتنع فرؤية الطول هي رؤية الجواهر التي يتركب منها الجسم فقد ثبت ان صحة
الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها علة مختصة بحال وجودهما وذلك لتحققها عند
الوجود وانتفائها عند العدم فان الاجسام والاعراض لو كانت معدومة لاستحال كونها مرئية بالضرورة
والاتفاق ولولا تحقق امر مصحح حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان اختصاص الصحة بحال الوجود ترجيحا بلا
مرجح لان نسبة الصحة على تقدير استغنائها عن العلة الى طرفي الوجود والعدم على السواء وهذه العلة
المصححة للرؤية لا بد ان تكون مشتركة بين الجوهر والعرض لكون معلولها مشتركا بينهما والا لزم تعليل
الامر الواحد وهو صحة كون الشيء مرئيا بالعلل المختلفة وهي الامور المختصة اما بالجواهر واما بالاعراض وهو
غير جائز لما عرفت في بحث العلل وهذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما
فان الاجسام لا توافق الالوان في صفة عامة يتوهم كونها علة مصححة سوى هذين لكن الحدوث لا يصلح
ان يكون علة الصحة لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزءا للعلة لان
التاثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه فاذن العلة المشتركة هي الوجود لا غير وانه مشترك
بينهما وبين الواجب لما تقدم من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الباري
فيتحقق صحة ان يرى وهو المط ونقول شمول الرؤية للجواهر بما ذكر من دليله مع ابتنائه على اثبات الجواهر

٥ر٣

قوله قلنا المراد اقول قد عرفت انه يجوز ان يكون المراد الاستقرار عقيب النظر
بشرط التزلزل و
الاندكاك ولا توجه للسؤال
قطعا فخر الدين

قوله وذلك لانا نرى الطول الخ اقول لكن
الطول ربما ان يكون متعلق الرؤية بالذات ثم
ويجوز ان يكون تميز الطويل عن العريض بواسطة ان الطول
يدرك بواسطة الباصرة لانه مبصر بالذات فافهم فخر الدين

[illegible]

حيث قال فان استقراره مكانه وهو بعدي لا يسير مؤيدا بعدم
الجواز فافهم فخر الدين

قوله واجيب بانها اقول قد
عرفت مما ذكرنا ان تقرير الايراد على
الوجه الاول اندفاع الجواب المذكور كيف و
كون الرؤية متعلقة باستقرار الجبل من حيث هو مع
السند ما عرفت ويقول ايضا يجوز ان يكون معلقة بالنظر الى
من وقت التزلزل بشرط ولزوم الاختلال في الكلام ثم ان
الكلام الا بالنظر الى الجبل فان وقع الاستقرار بعد
النظر بشرط الاندكاك والتزلزل تقع
الرؤية ولا اختلال فيها
لا يخفى على المتنبه

القسمة ٢

[illegible]

يجوز ان يكون العلة المشتركة الوجود بشرط الحدوث او بشرط
الامكان وح لا يلزم صحة رؤية الباري تعالى فخر الدين

قوله لانه عبارة عن الوجود اقول يجوز ان يكون
الحدوث هو الوجود الخاص اي الوجود
المسبوق بالعدم وح لا يلزم
ان يكون العدم جزء
العلة فافهم
فخر الدين

المردة مبني على امتناع قيام عرض واحد بمحلين وهو ممنوع ان يقوم عرض بتمامه في محل ثم يقوم ذلك العرض

بتمامه في محل اخر لا بمعنى ان يقوم عرض واحد بمجموع محلين من حيث المجموع فانه ليس بممتنع والازم هو القيام

بالمعنى الثاني دون الاول وبعد تسليمه فقد اعترض عليه بوجوه يندفع بما دل عليه كلام امام الحرمين من

ان المراد بالعلة ههنا ما يصلح متعلقا للرؤية لا المؤثر في الصحة على ما فهمه الاكثرون فالاعتراض

الاول ان الصحة معناه الامكان وهو امر اعتباري لا يفتقر الى علة موجودة بل كيفية الحال والذي هو امر

امر اعتباري فيجوز ان يعلل بامر اعتباري وايضا ان ما لا تحقق له في الاعيان لا يكون متعلقا للرؤية بالضرورة الثاني انه لا حصر

للمشترك بينهما في الحدوث والوجود فان الامكان ايضا مشترك فلم لا يجوز ان يكون هو العلة ورد بانه

ان الامكان امر اعتباري لا تحقق له في الخارج فلا يمكن تعلق الرؤية به وايضا علة الصحة يجب ان تكون محققة

بحال الوجود والامكان ليس كذلك فان المعدوم متصف بالامكان فيلزم ان يصح رؤيته وهو باطل الثالث

ان صحة رؤية الجوهر لا تماثل صحة رؤية العرض اذ لا يسد احدهما مسد الاخر فلم لا يجوز ان يعلل كل منهما

بعلة على الانفراد ولو سلم تماثلهما فالواحد النوعي قد يعلل بعلتين مختلفتين كالحرارة بالشمس والنار

فلا يلزم ان يكون للمعلول المشترك علة مشتركة وما ذكرتم من ان الامر الواحد لا يعلل بالعلل المختلفة انما

هو في الواحد الشخصي وجوابه ان متعلق الرؤية لا يجوز ان يكون من خصوصيات الجوهرية والعرضية

بل يجب ان يكون مما يشتركان فيه للقطع بانا قد نرى الشيء ونتردد في انه هو ما هو مع ان نتردد في كونه عرضا او جوهرا

فضلا عن ان ندرك ماهيته بالخصوصية لاحدهما لكونه انسانا او فرسا سوادا او خضرة بل ربما نرى

زيدا بان يتعلق رؤية واحدة بهويته من غير تفصيل لما فيه من الجواهر والاعراض ثم قد نفصله الى ما له من تفاصيل

الجواهر والاعراض وقد نغفل عن التفاصيل بحيث لا نعلمها عند ما سئلنا عنها وان استقصينا في التامل

فعلم ان ما يتعلق به الرؤية هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات التي بها الافتراق وهذا معنى كون علة صحة الرؤية

مشتركة بين الجوهر والعرض فيل ان الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات امر اعتباري كمفهوم الماهية و

الحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية اصلا وان المدرك من زيد في تلك الحالة المذكورة هو خصوصيات الموجودة

الا ان ادراكها اجمالي لا يتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا فليس يجب ان

يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال الرابع ان بعد ثبوت كون الوجود هو

العلة وكونه مشتركا بين الجوهر والعرض وبين الواجب لا يلزم من صحة رؤيتهما صحة رؤيته لجواز ان

يكون خصوصية الجوهرية او العرضية شرطا لها او خصوصية الواجبية مانعة عنها وجوابه ان صحة الرؤية

عند تحقق ما يصلح متعلقا لها ضروري بل لا معنى لصحة الرؤية الا ذلك ثم الشرطية او المانعية انما تتصور

لتحقق الرؤية لا لصحتها واعترض ايضا بوجوه اخر منها انا لا نم اشتراك الوجود بين الواجب وغيره كيف وقد ذهب

معاشر الاشاعرة الى ان وجود كل شيء عين حقيقته واجاب الامدي بان التمسك بهذا الدليل ان كان

ممن يعتقد كون الوجود مشتركا كالقاضي وجمهور الاشاعرة لم يرد عليه ما ذكرتموه وان كان ممن لا يعتقد

كالشيخ فهو بطريق الالزام ولا يجب كون الملزم معتقدا لما تمسك به وقال بعض المحققين منهم الوجود

الامكان امر اعتباري فخر الدين قوله فان الامكان ايضا مشترك

لان يريد به

الامكان الاستعدادي

ورد لا نم وجه الدفع اذ لمن

يمنع كون الامكان الاستعدادي

اعتباريا ثم اقول لو تم الوجه المذكور لكان

ابطالا للسند الاخص لوجود سند اخر كما سبق فخر

الدين قوله انما يتصور لتحقق الرؤية اي بعد وضع ان

الوجود المشترك متعلق رؤيته لا صحتها كما لا يخفى على المنصف

بعد ان نفيض على النفس بسبب ادراك الجزئيات المتعددة

المعنى المشترك

بينهما وهذا امر يتوقف على

اسباب اخر وربما احتاج الى النظر

في بعض المواد ومن الشراح وقد سبق اليه اشارة

في الشرح في مباحث امور العامة ملا ميرزا

قوله وجوابه فاعدان صحة الرؤية عند تحقق ما يصلح متعلقا اقول

ان اراد بصحة الرؤية صلاحية الوجود لذلك بمعنى عدم كون

الوجود بما هو وجود مانعا عن ذلك فذلك غير مجد

لعدم خصوصية الوجود الواجب مانع عن

تعلق الرؤية وهذا القدر يكفي

لنا في المنع

الرؤية

ولا نم ان مقصوده [illegible] من ذلك وان اراد غيره المعنى

يكفي ثم اقول المشترك بينهما وبين الواجب هو الوجود المطلق

وهو غير موجود في الخارج فلا يكون مؤثرا الا ان الثاني صفة

اثبات فلا يتصف به المعدوم في الخارج كما

ذكره في العدم فخر الدين

مشترك بين الموجودات كلها عند الشيخ ايضا فان الاتحاد الذي ادعاه ان المراد ان الوجود ومعروضه ليس لهما هويتان متمايزتان
تقوم احديهما بالاخرى كالسواد بالجسم فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذي تصورناه وبين اشتراكه
بين الموجودات والاكثرون توهموا ان ما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية ينافي ادعاء اشتراكه بين الموجودات
انه يلزم منهما معا كون الاشياء كلها متفقة الحقيقة وهو مما لا يقول به عاقل ومنها انه يلزم على ما ذكرتم
صحة رؤية كل موجود حتى الاصوات والطعوم والروائح والاعتقادات والقدرة والارادة وغير ذلك
من الموجودات وبطلانه ضروري والشيخ الاشعري يلتزمه ويقول انما لا يتعلق بها الرؤية بناء على جري عادة الله
تعالى بانه لا يخلق فينا رؤيتها لا بناء على امتناع ذلك لكن يلزم فساد اخر وهو ان يكون المرئي من كل موجود
مفهوم الوجود المطلق المشترك بين الموجودات باسرها وقال الامام الرازي في نهاية العقول من اصحابنا
من التزم ذلك فقال ان المرئي هو الوجود فقط وانا لا نبصر اختلاف المختلفات بل نعلمها بالضرورة وهذه
مكابرة لا يرتضيها العقل بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصصة مرئية ومنها النقض بصحة
المخلوقية فانها مشتركة بين الجوهر والعرض ولا مشترك بينهما يصلح علة لذلك سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية
الواجب تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واجيب بانها امر اعتباري محض لا يقتضي علة اذ ليست مما يتحقق عند الوجود
وينتفي عند العدم كصحة الرؤية سلمنا لكن الحدوث يصلح هيهنا علة لان المانع من ذلك فصحة الرؤية
انما هو امتناع تعلق الرؤية بما لا تحقق له في الخارج واما النقض بصحة الملموسية فقوي اذ كما ان تعلق الرؤية
بشيء بمعنى كونه مرئيا يقتضي كونه من الامور العينية لا من الاعتبارات المحضة كذلك تعلق الخلق بشيء بمعنى كونه
مخلوقا يقتضي كونه مما له تحقق في الاعيان فان الامور الاعتبارية المحضة لا تكون مخلوقة والعجب من هذا
المجيب انه سلم ورود النقض بصحة الملموسية ولا وجه له غير ان يقال تعلق اللمس بشيء بمعنى كونه ملموسا يقتضي كونه من الموجودات
الخارجية والا فصحة الملموسية عبارة عن امكان كونه ملموسا والامكان من الاعتبارات العقلية التي
لا تقتضي علة اذ ليس مما يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم كصحة الرؤية ولا تفاوت فيما ذكرنا بين صحة الملموسية
وصحة المخلوقية اذ كل ما يقال في هذه يقال في تلك وبالعكس فمن اين سلم ورود النقض باحديهما واجاب عن الاخرى
وعلى الوقوع الاجماع والنص اما الاجماع فاتفاق الامة قبل ظهور المخالفين على وقوع الرؤية وكون الايات
والاحاديث الواردة فيها على ظواهرها حتى روى حديث الرؤية احد وعشرون رجلا من كبار الصحابة رضي واما النص
فمن الكتاب قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة بيان ذلك ان النظر في اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل
بغير صلة وجاء بمعنى التفكر ويستعمل بفي وجاء بمعنى الرأفة ويستعمل باللام وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل بالى
والنظر في الاية موصول بالى فوجب حمله على الرؤية اعترض عليه بوجوه الاول انا لا نسلم ان لفظة الى صلة
للنظر بل هو واحد الالاء ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار فمعنى الاية نعمة ربها منتظرة ولو سلم فالنظر
الموصول بالى قد جاء للانتظار قال الشاعر وشعث ينظرون الى هلال كما نظر الظماء حيا الغمام ومن المعلوم
ان العطاش ينتظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار ليصح التشبيه وقال وجوه ناظرات
يوم بدر الى الرحمن ياتي بالفلاح اي منتظرات لاتيانه تعالى بالنصر والفلاح وقال كل الخلائق ينظرون

سجاله

[illegible]

٩ لا يقال ان هذا الدليل لا يتم الا بالتزام فاسد فيحتاج الى الالزام لكون العبارة قاصرة عن افادة المقصود تحرير
فخر الدين طاب ثراه

قول الشيخ الاشعري يلتزمه الخ اقول اصحابنا يتعجبون من عدم استشكالهم عن ذلك اقول كما ان تعلق الرؤية بشيء بمعنى كونه مرئيا مرة تعلق الرؤية واللمس بشيء مشروط بالوجود وتعلق الخلق غير مشروط به لكن هذا الفرق لا يؤثر في دفع النقض لان [illegible]
الملموس يعلم كونه جسما والمسموع احس [illegible] عين ذلك ايضا
فصحة النقض بالملموسية وعدم صحته بالمخلوقية باطل في نفس الامر كما ان الوجوه المذكورة لعدم صحة النقض بالمخلوقية باطل ايضا ميرزا
قوله اذ كما الى قوله الخ يمكن بيان الفرق بينهما بان تعلق اللمس بشيء يقتضي كون الشيء موجودا خارجيا مقدما في المرتبة على التعلق بخلاف تعلق الخلق فانه لا يقتضي تقدم وجود المخلوق على التعلق بل التعلق المذكور دخل في وجود المخلوق في الخارج
فخر الدين

سبحانه نظر الحجيج الى طلوع هلال اى ينتظرون عطاياه انتظار الحجاج ظهور الهلال واجيب عنهما بان النظا
النعمة غم ومنه قيل الانتظار اشد من الموت واحمر فلا يصح الاخبار به بشارة مع ان سوق الاية لبشارة المؤمنين
وبيان انهم يومئذ فى غاية الفرح والسرور على ان كون الى اسما بمعنى النعمة لو ثبت فى اللغة فلا انتفاء فى بعد
وغرابته واخلاله بالفهم عند تعلق النظر به ولهذا لم يحمل الاية عليه احد من ائمة التفسير فى القرن الاول
والثانى بل اجمعوا على خلافه وكون النظر الموصول بالى بمعنى الانتظار مما لم يثبت عند
الثقات ولم يدل عليه الابيات لاحتمال ان يكون المعنى فى الاوليين وهلال الاكابر والظماء مما وجدوا
بعد الاشتباه ولا يمتنع حمل النظر الوارد بلا صلة على الرؤية بطريق الحذف والايصال انما الممتنع حمل
الموصول بالى على غيرها وفى الثانى ناظرات الى جهة الله تعالى وهى العلو فى العرف ولذلك يرفع اليها الايدى
فى الدعاء او ناظرات الى اثاره من النصر والطعن الصادرين من الملائكة التى ارسلها الله تعالى لنصرتهم
المؤمنين يوم بدر وذكر بعض الرواة ان الرواية هكذا وجوه ناظرات يوم بكر وان قائله شاعر من اتباع مسيلمة
الكذاب فالمراد يوم بكر يوم القتال مع بنى حنيفة لانهم بطن من بكر بن وائل والمراد بالرحمن مسيلمة الكذاب
وعلى هذا فالجواب وفى الثالث يوم سجاله ويجوز استعمال النظر مجردا عن الصلة للرؤية كما مر انفا البتة
ان النظر الموصول بالى موضوع لتقليب الحدقة لا للرؤية لاتصافه بما لا يتصف الرؤية من الشدة والشزر والازدياد
والرضا والتحير والذل والخشوع ونحو ذلك منها لا يصلح للرؤية بل هى حال يكون عليها عين الناظر عند تقليب
الحدقة نحو المرئى ولتحققه مع انتفاء الرؤية يقال نظرت الى الهلال فما رايته ولو كان بمعنى الرؤية لكان
تناقضا ولم اذا نظر الى الهلال خبر رايته ولو حمل على الرؤية لكان الشئ غاية لنفسه وانظر كيف ينظرون
الى والنظر لا ينظر اليه لرؤيته وانما ينظر الى تقليب الحدقة وقوله تعالى تريهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون
وتقليب الحدقة ليس هو الرؤية ولا ملزوما لها لزوما عقليا حتى يجب من تحققه تحققها بل لزوما عاديا فصح
للتجوز وجعله مجازا عن الرؤية ليس باولى من حمله على حذف المضاف اى ناظرة الى ثواب ربها على ما ذكره
على وكثير من المفسرين واجيب بان النظر مع الى حقيقة فى الرؤية بشهادة النقل عن ائمة اللغة والتتبع لموارد
استعمالاته وليس حقيقة فى تقليب الحدقة قوله تعالى لكم يقال نظرت الى الهلال فلم اره قلنا لم يصح نقله من العرب بل
يقال نظرت الى مطلع الهلال فلم ار الهلال فكذا يقال لم اذا نظر الى مطلع الهلال خبر رايت الهلال ولو
سلم فمحمول على حذف المضاف والبواقى من الامثلة كلها مجاز من حيث اطلاق النظر على تقليب الحدقة اطلاقا
لاسم المسبب على السبب وعلى تقدير كون النظر مجازا عن الرؤية يجب الحمل عليه لان الاشياء التى يمكن اضمارها
كثيرة كنعم الله تعالى وجنته واثاره ولا قرينة هيهنا تعين المراد فلا يتعين بحكم لا يجوز لغة فوجب المصير
الى المجاز المتعين منه قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون حقر شان الكفار وخصهم بكونهم
محجوبين فكان المؤمن غير محجوبين وهو معنى الرؤية والحمل على كونهم محجوبين عن ثوابه وكرامته خلاف
الظاهر ومنه قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة فسرها ائمة التفسير الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية
عليها وفى الحديث كما سيجئ وهو لا ينافى ما ذكره البعض من ان الحسنى هو الجزاء المستحق والزيادة هى الفضل

فان

ظاهر المعنى اخر فلا يثبت به الاستعمال المطلوب اعنى ان يستعمل
الرؤية
الرؤية كما فى الشرح
كما حقق عند الصحيح التسليم
ان حمله على الحذف والايصال
موقوف على السماع كما صرح به النحاة
حمل النظر فى المصراع الاول على الانتظار ايضا
حمل على معنى غير ثابت فالداعى الامر فى البيت فتعين
حمل النظر على الرؤية فى الاية اجماعا وبالتواتر

وكان بعد ذلك فضلا وتجوزا فى جميع الاعصار وعدم ثبوت
النظر الموصول بالى
بمعنى الانتظار عند الثقات
ثم وهذا اشارة الى ما يدل عليه وما يدل
عليه قول الشاعر ويوم ذى قار رايت
وجوههم الى الموت من وقع السيوف نواظر ومن
المعلوم ان الموت لا ينظر اليه ولا يرى وتفسير الموت بوجه
شديد الباس فى قتال الاقران حتى كانه موت مجسم مما لا
يصار اليه ويحكى عن الخليل انه قال يقال نظرت الى فلان بمعنى
انتظرته وعن ابن عباس انه قال ان العرب
تقول انما انظر الى الله ثم الى
فلان وهذا انتظار

فان قيل الرؤية اجل الكرامات واعظمها فكيف يعبر عنها بالزيادة قلنا للتنبيه على انها اجل من ان تعد في الحسنات وفي اجزية الاعمال الصالحات والنص من السنة قوله عم انكم سترون ربكم يوم القيمة كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته ومنها ما روي عن صهيب انه قال قرء رسول الله عم هذه الآية للذين احسنوا الحسنى وزيادة قال اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار نادى مناد يا اهل الجنة ان لكم عند الله موعدا يريد الله تعالى ان ينجزكموه فقالوا ما هذا الموعد الم يثقل موازيننا ويبيض وجوهنا ويدخلنا الجنة ويجرنا من النار قال فيرفع الحجاب فينظرون الى وجه الله عز وجل قال فما اعطوا شيئا احب اليهم من النظر اليه ومنها قوله عم ان ادنى اهل الجنة منزلة لمن ينظر الى جنانه ونعيمه وخدمه وسرره مسيرة الف سنة واكرمهم على الله من ينظر الى وجهه غدوة وعشية ثم قرء رسول الله عم وجوه يومئذ ناظرة وقد صح هذه الاحاديث من يوثق به من ائمة الحديث الا انها احاد والمنكرون احتجوا بوجوه عقلية وسمعية بعضها يمنع صحة الرؤية وبعضها وقوعها فالعقلية منها ان الرؤية اما باتصال شعاع العين بالمرئي او بانطباع الشبح من المرئي في حدقة الرائي على اختلاف المذهبين وكلاهما في حق الباري تعـ ظ الامتناع بحربه واختصاصهما بالجسمانيات فيمتنع رؤيته واجيب بمنع الحصر خصوصا في الغائب منها ان شرط الرؤية كما علم بالضرورة من التجربة المقابلة او ما في حكمها وهي مستحيلة في حق الله تعالى سبحانه وتعـ لتنزهه عن المكان والجهة و اجيب بمنع الاشتراط سيما في الغائب فان الاشاعرة جوزوا رؤية ما لا يكون مقابلا ولا في حكمه بل جوزوا رؤية اعمى الصين بقة اندلس ومنها انه لو جازت لدامت لكل سليم الحاسة في الدنيا والاخرة فيلزم ان نراه الآن وفي الجنة على الدوام والاول منتف بالنص والثاني بالاجماع والنصوص القاطعة الدالة على اشتغالهم بغير ذلك من اللذات وحجة الذوبان للرؤية شرائط عندنا ها فيما سبق يجب الرؤية معها ويمتنع بدونها ولا يعقل من تلك الشرائط في حق رؤية الله تعـ الا اثنان سلامة الحاسة وكون الشيء جائز الرؤية لاختصاص ما سواهما بالجسمانيات فان كفيا في رؤية الله تعـ ولم يشترط بشرط اخر غيرهما لزم ان نراه الآن اذ لو جاز عدم الرؤية مع تحقق شرائطها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وتجويز ذلك سفسطة وان لم يكفيا لزم ان لا نراه الآن ولا نراه في الآخرة ايضا وذلك لان الشرائط التي من قبلنا سوى سلامة الحاسة قد ذكرنا انها لا تعقل بالنسبة الى الله تعالى وقد فرضنا ان سلامة الحاسة متحققة والتي من قبله تعـ لا يتصور فيها التغير والتبدل لان كل حكم ثابت له تعـ فاما للذات او لصفة لازمة منها ع اتصفنا بالحوادث فلو جازت رؤية الله لجازت في الحال الآن كلها واجيب بان قولكم تجويز ذلك سفسطة ان اردتم بالتجويز حكم العقل بانه من الامور الممكنة التي لا يلزم من فرض وقوعها محال فهو ليس بسفسطة بل هو صحيح مطابق للواقع وان اردتم به تردد الذهن وعدم جزمه بانتفائها فلا نسلم لزومه فان انتفاءها من العاديات القطعية الضرورية كعلم صيرورته اولا لبيننا ناسا فضلاء عالمين باشكال اقليدس والمجسطي و المخروطات ونحو ذلك مما يخلق الله تعـ العلم الضروري بانتفائها وان كان ثبوتها من الممكنات دون المحالات وليس الجزم بانتفاء الجبل المذكور مبنيا على العلم بانه يجب الرؤية عند وجود شرائطها

لان

وكون الشيء جائزا
عدم قرب المفرط والبعد المفرط
والمقابلة او حكمها كما في الصور المرئية على القول بانعكاس الشعاع وعدم الصغر المفرط والحجاب
وكونه مضيئا لذاته او بغيره فخر الدين
قوله فانهم جوزوا رؤية اعمى لا يخفى ان الرؤية لها معنى معروف يتصور الا بان يكون المرئي في جهة الرائي بحاسة فلو اطلقوا الرؤية على معنى اخر غير المعنى المشهور كالانكشاف التام لا نزاع الا في اللفظ والقول بان الله تعالى قادر على انا
الغزالي في احياء العلوم
في الرواية فخر الدين

لانا لجزم حاصل لمن لا يخطر بباله هذه المسئلة بل لمن يجحدها ويعتقد خلافها وكانه يتجرى الى ان يكون

ذلك الجزم نظريا مع اتفاق الكل على كونه ضروريا بل نقول قد يتحقق شرائط رؤية شىء باجمعها ولا نرى

ذلك الشىء لانا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك الا لانا نرى بعض اجزائه دون بعض مع تساوى

الكل فى حصول الشرائط فظهر انه لا يجب الرؤية عند اجتماعها لا يقال انما لم ترى تلك الاجزاء من البعيد

لتخلف شرط وهو عدم البعد لانا نقول هذا التفاوت لا يزيد على مقدار قطر المرئى اعنى طول الامتداد

الواقع فيه فلو كان عدم رؤية بعض الاجزاء لاجل البعد وفرضنا ان هذا المرئى زاد بعده عن البصر

بمقدار قطره وجب ان لا يرى اصلا لكنه يرى فلا اثر للبعد المذكور فى عدم الرؤية قال المص لا يلزم من رؤيتنا

جميع اجزائه ان نراه كبيرا وانما يلزم ذلك ان لو كان صغر المرئى وكبره بحسب رؤية الاجزاء وعدمها وليس

كذلك بل صغر المرئى وكبره بحسب صغر الزاوية الجليدية وكبرها على ما بين فى علم المناظر وقال صاحب

المواقف فيه نظر بناء على تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى اذ على هذا التقدير ان ترى الاجزاء كلها وجب

ان ترى الجسم كما هو فى الواقع سواء كان قريبا او بعيدا وذلك لان رؤية كل منها او بعضها اصغر مما

هو عليه يوجب الانقسام فيما لا يتجزى لثبوت ما هو اصغر منه ورؤية كل من الاجزاء اكبر مما هو عليه بمثل

او ازيد منه توجب ان لا يرى الا ضعفا ضعفا او اكبر من ذلك وهو باطل قطعا ورؤيته اكبر باقل من مثل توجب

الانقسام ورؤية بعضها على ما هو عليه وبعضها اكبر بمثل توجب ترجيحا بلا مرجح فوجب ان ترى الكل على

حاله فلا تفاوت فى الصغر والكبر فتعين ان يكون التفاوت بحسب رؤية بعض دون بعض والنقلية منها

قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار والتمسك به من وجهين احدهما ان ادراك البصر عبارة

شايعة فى الادراك بالبصر اسنادا للفعل الى الالة والادراك بالبصر هو الرؤية بمعنى اتحاد المفهوم

او تلازمهما والجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراق باجماع اهل

العربية والاصول وائمة التفسير وبشهادة استعمال الفصحاء وصحة الاستثناء فالله سبحانه قد

اخبر بانه لا يراه احد فى المستقبل فلو رآه المؤمنون فى الجنة لزم كذبه وهو محال والجواب ان اللام فى الجمع لو كان

للعموم والاستغراق كما ذكرتم كان قوله تدركه الابصار موجبة كلية وقد دخل عليها النفى فرفعها فيكون ارتفاع الايجاب

الكلى سلبا جزئيا ولو لم يكن للعموم كان قوله لا تدركه الابصار سالبة مهملة فى قوة الجزئية فكان المعنى

لا يدركه بعض الابصار ونحن نقول بموجبه حيث لا يراه الكافرون بل نقول تخصيص البعض بالنفى

يدل على الاثبات للبعض الاخر فالاية حجة لنا لا علينا سلمنا عموم الابصار وان مدلول الكلام

عموم السلب لا سلب العموم فلا نسلم عمومه فى الاحوال والاوقات فيحمل على نفى الرؤية فى الدنيا جمعا بين

الادلة سلمناه لكن لا نسلم ان الادراك بالبصر هو الرؤية او لازم لها بل هو رؤية مخصوصة وهو ان يكون

على وجه الاحاطة بجوانب المرئى اذ حقيقته النيل والوصول ماخوذة من ادركت فلانا اذا لحقته ولهذا

يصح رأيت القمر وما ادركه بصرى لاحاطة الغيم ولا يصح ادركه بصرى وما رأيته فيكون اخص من الرؤية

ملزوما لها بمنزلة الاحاطة من العلم فلا يلزم من نفيه نفيها قطعا او نقول الادراك بالبصر هو الرؤية

قرباً وبعداً
كما ذكره المحشى ويمكن
دفع الاول بان المقصود
بيان الضعف على فرض تركب الجسم
من الاجزاء فتأمل فى رد فخر الدين

قوله احدهما ان ادراك البصر عبارة شايعة فى
الادراك الخ اورد الامام على الاستدلال بهذه الاية
ان ادراك البصر المنفى بالاية لا نقول به وانما المدرك هو ذو
البصر فالاية لا تدل على خلاف مذهبنا وان حمل على ان المراد بالبصر
...
بالسيف ذو السيف وعلى هذا يكون المراد انه تعالى لا يدرك ... بالبصر
ولكنه تعالى يدرك
الابصار يعنى ... فلا
يلزم على ذلك شىء مما ذكره وايضا
... فلان الادراك اعم من الابصار فالادراك
... تعالى منفى عن المبصرين وهو يتناول الرؤية
وغيره ونفى الاعم يستلزم الادراك فى الجملة لا ان اثبات
المنفى لا يستلزم الاثبوت فرد منه ولعله متحقق فى ضمن غير الرؤية
ويكون الادراك المنفى فى الاول متناولا للرؤية لا يستلزم
كون الادراك المثبت من حيث هو مثبت متناولا
لها واما ثانيا فلان المتبادر من قولنا
زيد يطعم الناس ويضيفهم
ويقبل ايديهم

بالجارحة المخصوصة فلا يلزم من نفيه نفي الرؤية مطلقا لانه يمكن ان يرى لا بتلك الجارحة المخصوصة كما هو
المدعى فان المثبتين لرؤية الله تعالى يدعون ان الحالة المخصوصة التي تحصل لنا بالبصر في الدنيا المسماة
رؤية تحصل لنا تلك الحالة بعينها بالنسبة الى الله تعالى من غير توسط تلك الجارحة وثانيهما انه تعالى
يمدح بكونه لا يرى فانه ذكره فيما بين المدائح وما كان من الصفات عدمه مدحا كان وجوده نقصا يجب تنزيه
الله تعالى عنه فظهر انه يمتنع رؤيته وانما قلنا من الصفات احترازا عن الافعال كالعفو فان نفيه في الاول
تفضل وفي الثاني عدل وكلاهما كمال والجواب ان ما ذكرتم يدلنا على ان المنفي ليس هو الرؤية بالمعنى
المتنازع فيه بل هو ادراك البصر احد المعنيين اللذين ذكرناهما اعني الادراك على وجه الاحاطة
بجوانب المرئي والادراك بالجارحة المخصوصة لاشعارهما بالحدوث والنقصان وذلك في الاول ظاهر واما
في الثاني فلان الادراك بالجارحة انما يكون لما يقابلها كما علم بالضرورة من التجربة واما رؤيته على
الوجه المذكور اعني من غير مقابلة ولا بواسطة الآلة بل بمحض عناية الله تعالى على عباده فلا نسلم انها
نقص ومنها ان الله تعالى حيثما ذكر في كتابه سؤال الرؤية استعظمه استعظاما شديدا واستنكره
استنكارا بليغا وسماه ظلما وعتوا وكبرا كقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا
الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك
حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون وقوله تعالى يسألك اهل الكتاب ان تنزل
عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة
بظلمهم فلو جازت رؤيته لما كان كذلك والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم على ما يشعر به سياق الكلام
لا لطلبهم الرؤية ولهذا عوتبوا على طلب انزال الملائكة عليهم والكتاب مع انهما من الممكنات اتفاقا
ولو سلم فلطلبهم الرؤية في الدنيا على طريق الجهة والمقابلة على ما عرفوا من حال الاجسام والاعراض
ومنها قوله حكاية عن موسى تبت اليك وانا اول المؤمنين معناه التوبة عن الجرأة والاقدام على السؤال بلا
الاذن او عن طلب الرؤية في الدنيا ومعنى الايمان التصديق بانه لا يرى في الدنيا وان كانت ممكنة وما
قال بعض السلف من وقوع الرؤية بالبصر ليلة المعراج فالجمهور على خلافه وقد روي انه سئل هل
رأيت ربك فقال رأيته بفؤادي واما الرؤية في المنام فقد حكي القول بها عن كثير من السلف ومنها
قوله تعالى لموسى لن تراني ولن للتأبيد واذا لم يره موسى ابدا لم يره غيره اجماعا والجواب منع كون لن
للتأبيد بل هو للنفي المؤكد في المستقبل فقط كقوله تعالى ولن يتمنوه ابدا اي الموت ولا شك انهم يتمنونه
في الآخرة للتخلص عن العقوبة ومنها قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب
او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء حصر تكليمه للبشر في الوحي الى الرسل وتكليمه لهم من وراء الحجاب
وارساله تعالى اياهم الى الامم ليكلمهم على السنتهم واذا لم يره من يكلمه في وقت الكلام لم يره في غيره
اجماعا واذا لم يره هو اصلا لم يره غيره ايضا اذ لا قائل بالفرق والجواب ان التكليم وحيا قد يكون
حال الرؤية فان الوحي كلام يسمع بسرعة والمص ذهب الى انه تعالى لا يمكن ان يرى وجعله من فروع وجوب الوجود

مجحا

مستجا بما ذكرناه في احتجاج المنكرين للرؤية وقوله وسؤال موسى لقومه اشارة الى الثالث من
الاعتراضات التي ذكرناها على الوجه الاول من وجهي احتجاج الاشاعرة بالاية الكريمة على امكان
الرؤية وقوله والنظر لا يدل على الرؤية اشارة الى الاول من الاعتراضين اللذين ذكرناهما
على دليل الاشاعرة على وقوع الرؤية وهو انا لا نسلم ان النظر بمعنى الرؤية بل هو بمعنى الانتظار والى
واحد الآلاء او صلة النظر بمعنى الانتظار وقوله مع قبوله التأويل اشارة الى الاعتراض الثاني
وهو ان الكلام على حذف المضاف اي ناظرة الى ثواب ربها وقوله وتعليق الرؤية باستقرار الجبل
المتحرك لا يدل على الامكان اشارة الى الاعتراض على الثاني من وجهي احتجاج الاشاعرة على
امكان الرؤية بالاية الكريمة وقوله واشتراك المعلول لا يدل على اشتراك العلل اشارة الى
الثالث من الاعتراضات التي ذكرناها على الدليل العقلي للاشاعرة على امكان الرؤية وقوله مع
منع التعليل اشارة الى الاول منها وهو انا لا نسلم ان الصحة تفتقر الى علة موجودة وقوله اي مع منع
الحصر اشارة الى الثاني منها وهو انا لا نسلم ان المشترك بين الجوهر والعرض منحصر في الحدوث والوجود فان
الامكان ايضا مشترك بينهما وعلى ثبوت الجود عطف على قوله ونفي الزائد يعني ثبوت الوجود كما يدل على نفي
الامور المذكورة يدل على ثبوت هذه الامور التي نذكرها الآن منها الجود وهو افادة ما ينبغي لا لعوض
فان واجب الوجود لو كان مستحقا بافادة ما ينبغي للممكنات فكان ناقصا بذاته مستكملا بغيره فكان
محتاجا الى غيره ومنها الملك لان الملك هو الغني الذي لا يستغني عنه شيء وواجب الوجود كذلك لانه
لا يفتقر الى غيره وكل ما هو غيره مفتقر اليه لانه منه ومنها التمام لان التمام هو الذي حصل له جميع
[illegible] ان يحصل له وواجب الوجود كذلك لانه يمتنع عليه التغير والانفعال ومنها فوق التمام اي فوق التمام وهو
من يحصل جميع ما من شأنه ان يحصل لغيره فواجب الوجود كذلك لان الوجود كله مستند اليه ومستفاد منه ومنها الحقيقة
اي ثبوت الوجود يدل على انه تعالى حق ثابت لذاته غير قابل للعدم والفناء ومنها الخيرية اي ثبوت الوجود يدل على انه تعالى خير
لانه قد سبق في صدر الكتاب ان الوجود خير محض والعدم شر محض وقد ثبت ان ثبوت الوجود يقتضي ان يكون ذات
الواجب نفس الوجود فذات الواجب هو الوجود والوجود هو الخير فذات الباري هو الخير ومنها الحكمة وهي العلم بالاشياء
على ما هي عليه لان ثبوت الوجود يقتضي التجرد وكل مجرد عالم بالاشياء كما هي ومنها التجبر لان الجبار هو الذي
يجبر الشيء على ما لا يقتضيه ولا شك ان واجب الوجود كذلك لان كل موجود سواه لا يقتضي الوجود وهو يوجده ويجبره
على الوجود ومنها القهر لانه يقهر عدم الممكنات باعطاء الوجود وافاضته عليها ومنها القيومية لانه هو القائم
بذاته الذي يقوم به جميع الممكنات واما اليد والوجه والقدم والرحمة والكرم والرضا والتكوين فراجعة الى ما
تقدم يعني ان اليد عبارة عن القدرة والوجه عن الوجود والقدم عن البقاء والرحمة والكرم والرضا كل واحد
ارادة مخصوصة والتكوين ليس امرا مغايرا للقدرة والارادة وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان اليد صفة مغايرة
للقدرة والوجه صفة مغايرة للوجود وذهب عبد الله بن سعيد الى ان القدم صفة مغايرة للبقاء وان الرحمة والكرم
والرضا صفات مغايرة للارادة وذهب الحنفية الى ان التكوين صفة ازلية زائدة على السبع المشهورة اعني قوله

ثم كن فيكون فقد جعل قوله كن متقدما على كون الحادثات اعني وجودها والمراد به التكوين والايجاد والتخليق وانه غير القدرة لان القدرة اثرها الصحة والصحة لا تستلزم الكون فلا يكون الكون اثرا للقدرة واثر التكوين هو الكون والجواب ان الصحة هي الامكان وانه للممكن ذاتي فلا يصح اثرا للقدرة لان ما بالذات لا يعلل بالغير بل الامكان لا يعلل بالقدرة فيتوقف هذا المقدور لانه ممكن وذلك غير معقول لانه واجب او ممتنع فاذا اثر القدرة هو الكون اعني كون المقدور ووجوده لا صحته وامكانه فاستغنى عن اثبات صفة اخرى يكون اثرها الكون فان قيل المراد بالصحة التي جعلناها اثرا للقدرة هو صحة الفعل يعني التاثير والايجاد من الفاعل لا صحة المفعول في نفسه والصحة هي امكان الذاتي الذي لا يمكن تعليله بغيره واما الصحة الاولى فهي بالقياس الى الفاعل معللة بالقدرة فان القدرة هي الصفة التي باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل والترك فلا يحصل منه احدهما بعينه بل لا بد فيه من صفة اخرى متعلقة به ابدا لك الطرف وحده فتلك الصفة هي التكوين قلنا كل من طرفي يصلح اثرا للقدرة وانما يحتاج صدور احدهما بعينه الى المخصص وهو الارادة المتعلقة بذلك الطرف فلا حاجة الى مبدا المكون غير القدرة المؤثرة فيه بواسطة الارادة المتعلقة به

الفصل الثالث

في افعال الله تعالى الفعل المتصف بالزائد اما ان يتصف بامر زائد على الحدوث او لا والثاني مثل افعال النائم والساهي والاول اما حسن او قبيح لانه اما ان يتعلق بفعله ذم او لا والثاني الحسن والاول القبيح ويسمى حراما والحسن ينقسم اقساما واجب ومندوب ومباح ومكروه وذلك لانه اما ان يستحق بفعله مدح او لا والاول اما ان يستحق بتركه ذم وهو الواجب او لا وهو المندوب والثاني مكروه ان استحق بتركه مدح والا فمباح وهما عقليان اختلفوا في حسن الاشياء وقبحها هل انهما عقليان بمعنى ان الحاكم بهما العقل ام لا فذهب المعتزلة الى ان الحاكم بهما هو العقل وان الفعل حسن او قبيح في نفسه اما لذاته او لصفة لازمة له واما لوجوه واعتبارات على اختلاف مذاهبهم والشرع كاشف ومبين للحسن والقبح الثابتين له على احد الانحاء الثلاثة وليس له ان يعكس القضية من عند نفسه بان يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه نعم اذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح بالقياس الى الازمان او الاشخاص او الاحوال كان له ان يكشف عما تغير الفعل من حسن او قبح في نفسه وقالت الاشاعرة لا حكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها وليس الحسن والقبح عائدا الى امر حقيقي حاصل في الفعل قبل ورود الشرع يكشف عنه الشرع كما زعمه المعتزلة بل الشرع هو المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا كما في النسخ من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة ولا بد قبل الشروع في الاحتجاج من تحرير محل النزاع ليتضح المتنازع فيه ويرد النفي والاثبات على شيء واحد فنقول الحسن والقبح يقال لمعان ثلثة الاول صفة الكمال والنقص فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان يقال العلم حسن اي لمن اتصف به كمال وارتفاع شان والجهل قبيح اي لمن اتصف به نقصان واتضاع حال ولا نزاع في ان هذا المعنى امر ثابت للصفات في انفسها وان مدركه العقل الثاني ملائمة الغرض ومنافرته فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا

عنها لا يكون شيئا منهما وذلك ايضا يدركه العقل كالمعنى الاول ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه

وموافق لغرضهم ومفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم الثالث تعلق المدح والثواب او الذم والعقاب

تعلق به مدح في العاجل وثواب في الآجل يسمى حسنا وما تعلق به ذم في العاجل وعقاب في الآجل يسمى قبيحا

وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد وان اريد بما يشمل افعال الله تعالى اكتفي بتعلق

المدح والذم وترك الثواب والعقاب وهذا المعنى هو محل النزاع فهو عندنا شرعي وذلك لان الافعال كلها سواء

ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بسبب امر الشارع بها

ونهيه عنها وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية

لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا او مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم ان تلك الجهة قد تدرك بالضرورة

من غير تأمل وفكر كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف وقد تدرك بالنظر كحسن

الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا تدرك بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر ولكن اذا ورد به الشرع علم

ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان حيث اوجبه الشارع او جهة مقبحة كصوم اول يوم من شوال حيث حرمه

الشارع فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامره ونهيه اما كشفه عنهما في

القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بضرورة او بنظر ثم انهم اختلفوا فذهب الاوائل منهم الى ان

حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها تقتضيهما وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين الى اثبات صفة

حقيقية توجب ذلك اي الحسن والقبح مطلقا في الحسن والقبيح جميعا فقالوا ليس حسن الفعل وقبحه لذاته كما ذهب اليه من تقدمنا

من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما وذهب ابو الحسين من متأخريهم الى اثبات صفة في القبيح

مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة به الى صفة محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة وذهب

الجبائي الى نفي الصفة الحقيقية فيهما مطلقا فقال ليس حسن الافعال وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه

اعتبارية واوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبارات كما في لطمة اليتيم تأديبا وظلما وبعد تحرير محل النزاع

قولنا ذهبت المعتزلة الى ان الحاكم بحسن الاشياء وقبحها هو العقل لوجوه اولها انا نعلم بحسن الاحسان

والعدل والصدق وقبح الاساءة والظلم والكذب حاصل بالضرورة لكل عاقل من غير شرع حتى ان

منكر الشرائع ايضا ولو كان بحسب الشرع لما علم من غير شرع وهذا اول الوجوه المتمسك بها للعلم بحسن الاحسان

وقبح الظلم من غير شرع واجيب بان جزم العقل بالحسن والقبح في الامور المذكورة بمعنى الملاءمة والمنافرة

او صفة الكمال والنقص مسلم ولا نزاع لنا فيه انهما بهذين المعنيين عقليان وبالمعنى المتنازع فيه ممنوع

انه لو لم يثبت الحسن والقبح الا بالشرع لم يثبتا اصلا لانا لا نعلم بحسن ما امر الشارع او اخبر عن حسنه

وقبح ما نهى عنه او اخبر عن قبحه سوى توقفه على ان الكذب قبيح لا يصدر عنه وان الامر بالقبيح والنهي عن الحسن

سفه وعبث لا يليق به وذلك اما بالعقل والتقدير انه معزول لا حكم له واما بالشرع فيلزم الدور هذا الثاني المشار اليه

بقوله ولا انتفائهما مطلقا لو ثبتا شرعا واجيب بانا لا نجعل الامر والنهي دليلي الحسن والقبح ليرد ما ذكرتم بل

الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الامر والمدح والقبح عن كونه متعلق النهي والذم فاثباتهما او ثبوت الحسن

القبح

والقبح بالشرع لا بالعقل لجاز التعاكس في الحسن والقبح فان الشارع يجوز ان يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه كما
في النسخ فيلزم جواز حسن الاشراك وقبح الاحسان وذلك باطل بالضرورة والجواب ان البطلان بالضرورة حسن الاشراك وقبح
الاحسان بأحد المعنيين الاولين لا الثاني لا بالمعنى المتنازع فيه ويجوز التفاوت في العلم لتفاوت التصور
جواب اعتراض سيما يورد ويقال لو كان العلم بحسن الاحسان وقبح العدوان ضروريا لما وقع التفاوت بينه وبين العلم
بان الواحد نصف الاثنين لكن التالي باطل بالوجدان وتقرير الجواب انه قد يتفاوت العلوم الضرورية بسبب التفاوت في
تصورات اطرافها ولما فرغ عن ادلة المعتزلة اشار الى الجواب عن ادلة الاشاعرة على ان الحسن والقبح ليسا
عقليين تقرير الدليل الاول ان الحسن والقبح لو كانا عقليين لما اختلفا اي لما حسن القبيح ولما قبح الحسن والتالي
باطل فان الكذب قد يحسن والصدق قد يقبح وذلك اذا تضمن الكذب انقاذ نبي من الهلاك والصدق اهلاكه وتقرير
الجواب ان الكذب في الصورة المذكورة باق على قبحه وكذا الصدق على حسنه الا انه ترك انقاذ النبي اقبح منه فيلزم
ارتكاب اقل القبيحين تخلصا عن ارتكاب الاقبح على انه يمكن التخلص عن الكذب بالتعريض ولهذا قال ان في المعاريض
لمندوحة عن الكذب والى ما ذكرنا اشار بقوله وارتكاب اقل القبيحين مع امكان التخلص وتقرير الدليل الثاني انه
لو كان الحسن والقبح بالعقل لما كان شيء من افعال العباد حسنا ولا قبيحا عقلا واللازم باطل باعترافكم وجه اللزوم
ان العبد مجبور في افعاله ولا شيء من افعال المجبور بحسن ولا بقبيح عقلا اما الكبرى فبالاتفاق واما الصغرى فلان
العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك وان تمكن فان لم يتوقف فعله على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى بلا تجدد
امر لزم الترجيح بلا مرجح وانسد باب اثبات الصانع وان توقف فذلك المرجح ان لم يجب معه الفعل بل صح الصدور
واللاصدور عاد الترديد وان وجب فالفعل اضطراري والعبد مجبور واجيب بان المرجح هو الارادة التي من شانها
الترجيح والتخصيص وصدور الفعل معها على سبيل الوجوب لا ينافي الاختيار بل يحققه فلا يلزم كون العبد مجبورا والى هذا
اشار بقوله والجبر باطل واستغناؤه وعلمه تعالى يدلان على انتفاء القبح عن افعاله تعالى قد اجمعت الامة اجماعا مركبا
على ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح
ولا ترك واجب واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح يتركه وما يجب عليه يفعله لان الله مستغن عن غيره قبيحا كان او حسنا
وعالم بجميع الاشياء حسنها وقبحها وقد علم بالضرورة ان العالم بالقبيح المستغني عنه لا يصدر عنه مع قدرته عليه العموم
المسند ذهب الجمهور الى انه تعالى قادر على القبيح خلافا للنظام فانه قال لا يقدر على القبيح واختار المصنف مذهب
الجمهور واحتج عليه بما سبق من ان نسبة القدرة الى جميع الممكنات على السوية والقبائح منها فيكون قادرا
عليها واحتج النظام بان فعل القبيح محال لانه يدل على الجهل او الحاجة وكلاهما محال وما يؤدي الى المحال محال فاجاب بان
فعل القبيح ممكن في نفسه محال لغيره والاستحالة بالغير لا تنافي المقدورية والى هذا اشار بقوله ولا تنافي الامتناع اللاحق
ونفي الغرض يستلزم العبث ولا يلزم عوده اليه تعالى اختلفوا في ان افعال الله تعالى هل هي معللة بالاغراض
ام لا فذهب الاشاعرة الى انه لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشيء من الاغراض والعلل الغائية والا لكان هو
ناقصا في ذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو اصلح له من عدمه وذلك
لان ما استوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل او كان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لا يكون باعثا له على الفعل

قوله ان الحسن والقبح لو كانا عقليين لما اختلفا الوجه كما ذكره السيد قدس سره في شرح المواقف لا ينتهض حجة على الجبائية القائلين بان الحسن والقبح لوجوه اعتبارية وصفات اضافية تختلف بحسب المصالح تحرير — قوله لمندوحة عن الكذب في الصحاح الندح بالضم الارض الواسعة والجمع الانداح وفي الحديث عن هذا الامر مندوحة ومنتدح اي سعة وفي الحديث ان في المعاريض لمندوحة عن الكذب اي سعة وما يغني عنه تحرير الدين
قوله اجماعا مركبا الاجماع هو اتفاق اهل الحل والعقد جميعا سواء كان اتفاقهم في ذلك على قول واحد لا ثاني له كان اجماعا بسيطا وان كان على قولين كان اجماعا مركبا كما يومي اليه الاشاعرة من وجه تحرير الدين
قوله وان وجب فالفعل اضطراري فان قلت انما يكون الفعل اضطراريا لو كان وجود المرجح من الفاعل بسبب الاضطرار وهو غير مسلم لجواز وجوده منه اختيارا قلت هذا الدليل لو تم لدل على ان صدور المرجح الصادر من الفاعل اضطراري لجريانه في كل صادر من فاعل واقول هذا الدليل من الاشاعرة غير تام حقيقة لان الامام الاول فلان بطلان الترجيح من غير مرجح وانسداد باب اثبات الصانع غير مسلم عندهم واما الثاني فلان الشيعة والمعتزلة قائلون بجواز الترجيح من غير مرجح موجب ان لم يجوز الارادة من غير داع والفعل من غير ارادة من المختار وايضا لو تم هذا الدليل لزم الجبر في فعله ايضا وهم يتحاشون عن ذلك والجواب المذكور في الشرح ان بني على اصول المصنف كان مآله الى ان الفعل مستند الى ارادة واجبة وموجبة لكن لا نسلم انه ينافي التحسين والتقبيح العقليين وانما ينافيه لو لزم الاضطرار الذي لا يتوسط فيه الارادة اصلا وان بني على المشهور بين متكلمي الشيعة كان مآله الى ان الارادة وان كانت موجبة الا انها غير واجبة وبطلان الترجيح من غير مرجح بمعنى صدور الارادة من الفاعل بغير وجوب ممنوع عندهم ولا يلزم انسداد باب اثبات الصانع الا اذا جوز افعال بغير فاعل بين الجبر ماهية الفعل الممكنة واما تجويز تعدد من فاعل موجود بغير وجوب فلا وللاشاعرة تقرير آخر لهذا الدليل فصل مع ما عليه في حواشي المختصر

وسببا للاقدام عليه لما ذكر وكل ما كان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل واليق به من عدمه وهو معنى
الكمال فاذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده ناقصا بدونه واعترض عليه بان الغرض قد يكون عائدا الى غير
الفاعل فلا يلزم الاستكمال واجيب بان نفع غيره ان كان اولى بالنسبة اليه تعالى من عدمه جاء الاستكمال والا لم يصلح
ان يكون غرضا لما مر من العلم الضروري بذلك ارادة القبيح قبيحة وكذا ترك ارادة الحسن قبيح وكذا الامر بما
لا يراد وقوعه والنهي عما يراد وقوعه قبيح اختلفوا في ارادة الله تعالى للكائنات فذهب الاشاعرة الى ان ارادة الله تعالى
متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن على ما اشتهر بين السلف من قولهم مرفوعا الى النبي ما شاء الله
كان وما لم يشأ لم يكن وذهب المعتزلة الى انه تعالى يريد من الكافر الايمان وان لم يقع لا الكفر وان وقع وكذا يريد من الفاسق
الطاعة لا الفسق ولنا على المذهب المختار ابطال مذهب المعتزلة واحتج عليه بوجوه الاول ان ارادة القبيح وكذا ترك ارادة الحسن
كلاهما قبيح يرد بالمنع فانه يتصرف في ملكه كيف يشاء الثاني ان الامر بما لا يراد والنهي عما يراد قبيح ورد بالمنع اذ ربما
لا يكون غرض الامر الاتيان بالمأمور به كما اذا امر العبد امتحانا هل يطيعه ام لا فانه لا يريد شيئا من الطاعة والعصيان
او اعتذارا عن ضربه بانه لا يطيعه فانه يريد العصيان وكالمكره على الامر فهذا مر وكذا النهي واحتج
الاشاعرة على ان ارادة الله متعلقة بكل كائن بانه خالق الكائنات بقدرته من غير اكراه فيكون مريدا لها ضرورة
ان الارادة هي الصفة المرجحة لاحد طرفي المقدور والمعتزلة اجابوا عنه قالوا بعض الافعال مستندة الينا
كما سنبين وعلى انها غير متعلقة بما ليس بكائن بانه لو اراد الايمان من الكافر والطاعة من العاصي وقصد
الكفر من الكافر والمعصية من العاصي لزم ان لا يحصل مراد الله تعالى ويحصل مراد الكافر والعاصي فيلزم ان يكون
الله تعالى مغلوبا والكافر والعاصي غالبين عليه بل يلزم منه ان يكون اكثر ما يقع من العباد خلاف مراده تعالى والظاهر
انه لا يرضى بذلك رئيس قرية من عباده حكي انه دخل القاضي عبد الجبار الصاحب بن عباد وعنده الاستاذ
ابو اسحق الاسفرايني فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء والمعتزلة قالوا المغلوبية غير لازمة وذلك لان الله تعالى لم يرد الايمان والطاعة مطلقا
لو لم يقعا لزم المغلوبية بل اراد منا تقبل الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا مغلوبية له تعالى في
عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد دخول القوم داره رغبة واختيارا لا اكراها واضطرارا فلم يدخلوا وهذا
ليس بشيء لانه لم يقع مراده تعالى ووقع مراد الكافر والعاصي ففي هذا نقيصة مغلوبية وايضا انه تعالى علم عدم وقوع
ما ليس بكائن فعلم استحالته لاستحالة انقلاب علمه جهلا والعالم باستحالة الشيء لا يريده البتة والمعتزلة
قالوا العلم تابع للمعلوم على ما مر فلا يكون موجبا لامتناعه وجوه الضرورية واصحية باستناد افعالنا الينا
اختلفوا في ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرتهم ام هي واقعة بقدرة الله تعالى مع الاتفاق على انها
افعالهم لا افعاله اذ القائم والقاعد والآكل والشارب وغير ذلك هو الانسان مثلا وان كان الفعل مخلوقا
لله تعالى فان الفعل انما يستند الى من قام به لا الى من اوجده فذهب الشيخ الاشعري الى انه ليس لقدرتهم تأثير
فيها بل الله سبحانه وتعالى اجرى عادته بان يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله
المقدور مقارنا لها فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه

لا يرد ان المنع اذ ربما لا يكون الخ ...

ان الامر الذي
يكون المقصود منه
الاتيان بالمأمور به اذا
تعلق بما لا يراد لا يكون قبيحا وكذا
النهي المقصود منه ترك الاتيان اذا تعلق
بما يراد يكون قبيحا لا ان يكون مرد مثل ذلك و
تحصيل الغلبة كما لا يخفى

...

الترك والفعل
ذات المفعول وصفته
مع قطع النظر عن تأثير الفاعل
والحق عند ذلك من له داعي وبكون
الفعل واجبا او ممتنعا بسبب يقين كون الفاعل
قادرا وارادة والممتنع لا يمتنع اللاحق فانه يلحق الفاعل
في مرتبة ثانية عن القدرة وربما كان السبب ... ان ممتنعا شرطها
يلزم نفيه وتناظر عن عدمه وان كان بينهما فرق ظاهر و
العرف في استعمال لفظ القدرة ... ذكرنا
فان من كان في غاية النزاهة والتقوى
... ملك لم يرع امره ويتبغض
... فليس لا يوجب
بالعرض
...

من العباد ... ان اكثر ما يقع من العباد خلاف مراده
كما وقع من قوم نوح مثلا حيث وقع من اكثرهم الكفر كما
يدل عليه قوله تعالى وما آمن معه الا قليل وقد تقرر
عند الجميع ان الله تعالى لا يرضى الكفر
كما يدل عليه النص فاذا وقع خلاف
رضائه لكثير ... الاستبعاد
لشيوع وقوع
خلاف
مراده كيف والارادة كما مر هي العلم بالنفع ويسمى الداعي بحيث
لا يمكن ان يقع خلاف الارادة المقترنة بالامر والتكوين كما يدل
عليه قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون
وهو لا يستلزم عدم وقوع مراده مطلقا ...

اياه مقارنة لقدرته وارادته من ان يكون هناك منه تاثير ومدخل في وجوده سوى كونه محلا له وقالت
الحكماء والمعتزلة الى انها واقعة بقدرته على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار واختار المص هذا المذ
وادعى فيه الضرورة فان كل احد يجد من نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش والصاعد باختياره الى المنارة والواقع
منها ويعلم ان الاوليين مستندان الى دواعيه واختياره وانه لولا هما لم يصدر عنه شيء منهما بخلاف الاخريين اذ لا مدخل
في شيء منهما لقدرته واختياره والاشاعرة اجابوا بان الفرق بين الافعال الاختيارية وغير الاختيارية
ضروري لكنه عائد الى وجود القدرة والاختيار في الاولى وعدمهما في الثانية لا الى تاثيرهما في الاولى وعدمه
في الثانية اذ لا يلزم من دوران الشيء كالفعل الاختياري مع غيره كالقدرة والاختيار وجودا وعدما كون المدار
علة للدائر ولا من العلية ان سلم ثبوتها الاستقلال بها لجواز ان يكون المدار جزءا اخيرا من العلة المستقلة
وتمسك الاشاعرة بوجوه اشار المص الى الجواب عنها منها ان العبد لو كان موجدا لفعله بقدرته واختياره
لتمكن من فعله وتركه اذ القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك ولتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح اما
على مذهب المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري فقطعا واما على مذهب غيرهم فلانه لا بد
من الارادة الجازمة وذلك المرجح لا يكون صادرا منه باختياره والا لزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى صدور
ذلك المرجح عنه ويكون الفعل عند ذلك المرجح واجب الصدور عنه بحيث يمتنع تخلفه عنه لانه اذا لم يجب
الفعل حينئذ جاز ان يوجد معه الفعل تارة ويعدم اخرى فتخصيص احد الوقتين بالوجود يحتاج الى مرجح اخر
ولا يتسلسل بل ينتهي الى مرجح يجب معه الفعل واذا كان الفعل مع المرجح الذي لا يكون صادرا عنه باختياره
واجب الصدور عنه فيكون ذلك الفعل اضطراريا لا اختياريا واقول بهذا التقرير حيث عممنا
المرجح سقط الجواب بان ترجيح المختار احد المتساويين جائز كما في طريقي الهارب وقدحي العطشان لان
الارادة صفة من شانها الترجيح والتخصيص من غير احتياج الى مرجح وانما المحال الترجيح بلا مرجح
ولم يحتج الى ما قاله المص من ان هذا الدليل الزام على المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل
الاختياري لا القائلين بانه يجوز للقادر ترجيح احد المتساويين بلا مرجح فان الهارب يتمكن من
سلوك احد الطريقين وان كان مساويا للاخر او اصعب واجاب المص عنه بقوله والوجوب للداعي لا ينافي
القدرة يعني ان القادر هو الذي يتمكن من كل من طرفي الفعل والترك قبل تحقق الداعي الى احدهما
وتعلق الارادة الجازمة به اما بعده فيجب الطرف الذي تعلقت به الارادة وهذا الوجوب لا ينافي الاختيار
بل يحققه وقوله كالواجب اشارة الى النقض الاجمالي يعني لو تم هذا الدليل لدل على ان الواجب تعالى
ايضا لا يكون موجدا لفعله بالقدرة والاختيار فان ما ذكر متوجه في حقه تعالى ايضا واجاب الامام عنه
بان ارادة العبد محدثة فافتقرت الى ان ينتهي الى ارادة يخلقها الله فيه بلا ارادة واختيار منه دفعا للتسلسل
في الارادات التي تفرض صدورها عنه وارادة الله قديمة فلا تفتقر الى ارادة اخرى ورده المص بانه
لا يدفع التقسيم المذكور وذلك لانه ان لم يمكن الترك مع الارادة القديمة كان موجبا لا قادرا
مختارا وان امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح استغنى الجائز عن المرجح وان توقف كان

ومحصل الشق الرابع ومنع استلزامه الطلا وكون قدرة الله تعالى عامة لا يستلزم الاستقلال في المؤثرية بحيث لا يكون لغيره مدخل قطعا كما مر على انه يجوز ان يكون كل منهما قادرا مستقلا مع الارادة والعزم لا حدهما بان يكون القادر المستقل احدهما مع الارادة والعزم ويكون عزم احدهما مانعا من تاثير الاخر

[illegible]

وقد ادعى فيه الضرورة وافق ابو الحسين البصري وامام الحرمين ابو المعالي الجويني المعتزلة في ان للعبد قدرة مؤثرة في بعض افعاله ادعى ابو الحسين في هذه الضرورة وقال انه استند الى جبر يستشير اليه ويناسب المقام العلامة التفتازاني ذكر في التلويح ان المحققين من اهل السنة على نفي الجبر والقدر واثبات امر بين امرين وهو ان المؤثر في فعل العبد مجموع خلق الله واختيار العبد لا الاول فقط ليكون جبرا ولا الثاني فقط الا ان يكون المؤثر في فعل العبد هو جابره فقط ليكون قدرا انتهى

[illegible]

ويؤيد ذلك ظواهر كثير من الايات [illegible] عن ظواهرها المجموع جواب بحث في القول بان للعبد قدرة مؤثرة في بعض افعاله وما ذكره الشارح نقلا عن الاشاعرة في جواب كلام المص ليس مما ينبغي ان يقع [illegible] دقيق [illegible] وما ذكر في معرض التنبيه [illegible] الفرق في تاثير القدرة والاختيار في الاولى دون الثانية [illegible] قوله وانما المحال ترجيح بلا مرجح قد عرفت استلزام الاول للثاني والكلام [illegible] في مبحث القدرة فلا تغفل

عليه الفعل عنه وجوبا فيكون اضطراريا والفرق الذي ذكروه في المدلول لا اشتراك في الدليل دليل على بطلان الدليل وانما يندفع النقض اذا تبين عدم جريان الدليل في صورة التخلف وقال صاحب المواقف في هذا الرد نظر فان مآل ما ذكرنا من الفرق بين ارادة العبد وارادة الله تعالى الى تخصيص الحكم في قولنا ترجيح فعله يحتاج الى المرجح بالمرجح الحادث فيصير الاستدلال هكذا ان تمكن العبد من الفعل والترك وتوقف الترجيح على مرجح وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان حادثا محتاجا الى مرجح آخر ولا يتسلسل بل ينتهي الى مرجح قديم لا يكون من العبد ويجب الفعل معه ولا يكون العبد مستقلا فيه واما فعل الباري فهو محتاج الى مرجح قديم يتعلق في الازل بالفعل الحادث في وقت معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح آخر فيكون مستقلا في الفعل وح لا يتوجه النقض ويتم الجواب قوله تحصل الفرق ان المرجح في فعل العبد يجب ان لا يكون صادرا عنه قطعا للتسلسل بل صادرا عن غيره وح لا يكون العبد مستقلا في فعله والمرجح في فعل الباري يجب ان لا يكون صادرا عنه فلا يلزم عدم استقلاله تعالى في فعله على التقديرين يكون الفعل اضطراريا لا انما لان الفعل مع المرجح سواء كان صادرا عن الفاعل او عن غيره يصير واجبا والترك معه على التقديرين يصير ممتنعا كما ذكرنا انفا فهذا الفرق انما يفيد افتراق الصورتين في الاستقلال وعدمه وذلك لا يهمنا ولا يفيد افتراقهما في الاضطرار وعدمه وهذا هو المط لان الناقض يدعي انه لو كان الباري تعالى مضطرا في فعله لا مختارا على ان قوله وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان حادثا محتاجا الى مرجح آخر ثم وانما يلزم الاحتياج الى المرجح الآخر ان لو كان صادرا عنه بالاختيار اما اذا كان صادرا عنه لا بالاختيار فاللزوم ممنوع فبطل ما ذكر من الفرق بين الصورتين بالاستقلال وعدمه ايضا ومنها ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها اذ الايجاد لا يتصور بدون العلم بالموجد وفي صحة الاستدلال بالفاعلية للعالم على عالمية الفاعل والتالي باطل لان النائم يصدر عنه افعال اختيارية لا شعور له بتفاصيل كمياتها وكيفياتها والماشي انسانا كان او غيره يقطع مسافة معينة من غير شعور له بتفاصيل الاجزاء التي بين المبدأ والمنتهى والناطق يأتي بحروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعور له بالاعضاء التي هي مخارجها ولا بالهيئات والاوضاع التي تكون لتلك الاعضاء عند الاتيان بتلك الحروف والكاتب يصور الحروف والكلمات بتحريك الانامل من غير شعور له بما للانامل من الاجزاء والاعضاء من العظام والعضلات في الاعضاء والعضلات والرباطات ولا بتفاصيل حركاتها في اوضاعها التي يأتي بها تلك الصور والنقوش واشار الى الجواب عنه بقوله والايجاد لا يستلزم العلم الا مع اقتران القصد فيكفي الاجمالي يعني لا نم ان الايجاد لا يتصور بدون العلم بالموجد في المثبتون لعلمه تعالى لا يستدلون عليه بالايجاد بل باتقان الفعل واحكامه نعم الايجاد بالاختيار لكونه مقارنا للقصد الى الشيء لا يكون الا بعد العلم به يستلزمه لكن العلم الاجمالي كاف فيه وهو حاصل في الصور المذكورة لبطلان التالي ومنها ان العبد لو كان موجدا للفعل نفسه بالاستقلال

فلذا

قوله ولان النائم يصدر عنه افعال اختيارية كون افعال النائم اختيارية ثم كما ذكره بعض اصحابنا ويمكن ان يكون نظره الى ان النائم ربما يجد في النوم اشياء نافعة فيقصد ويسعى الى الفعل المتضمن لما يقصده عند ذلك الفعل وفيه ان الفعل ح صادر عنه كما يصدر عن اليقظان ولا فرق فيه بين النائم فان لم يكن لليقظان شعور بتفاصيل ما يصدر عنه كما ليس للنائم ثم نقول الكلام في ان النائم غير يقظ من البعيد ان يكون مشعرا الوصف على سبيل التشكيك ان كان له شعور بتفاصيل الفعل فالحق ان النائم في الصورة المذكورة مثل الفرق كالحكم بعيد اي صدق ما يكون من فعل النائم ان يتوهم فيه ان يكون اختياريا مثل فعل اليقظان في احتمال العلم التفصيلي بكمياتها وكيفياتها وعدمه فالتمسك بخصوص فعل النائم لعله لا مبرر
قوله وهذا الوجوب لا ينافي الاختيار لما ذكرنا من ان صدور الفعل لا ينفك عن الوجوب فلو كان هذا الوجوب منافيا للاختيار لم يتحقق فعل اختياري قطعا مع ان الوجوب يحقق الاختيار اذ الاختيار لا ينفك عن وجوب كما عرفت وقيل ان الوجوب لو كان منافيا للاختيار لكان العبد مجبورا في فعله فيلزم ان لا يكون الحسن والقبح شرعيين لانهما من صفات الفعل الاختياري
اقول لهم ان يجيبوا عن ذلك بان الفعل المنسوب الى العبد المسبوق بالقدرة الغير المؤثرة يصدق عليه انه اختياري ولا ينافي ذلك كونه حسنا شرعيا او قبيحا وانما المنافي لكون الفعل حسنا او قبيحا شرعيا عدم كونه مسبوقا بالقدرة الغير المؤثرة ايضا وليس كذلك فتدبر ...

واذا فرضنا انه اراد تحريك جسم في وقت واراد الله سكونه في هذا الوقت فاما ان يقع المرادان جميعا وهو ظاهر الاستحالة او لا يقع شئ منهما وهو ايضا محال لامتناع خلو الجسم في غير آن الحدوث عن الحركة والسكون ولان التخلف عن المقتضى لا يكون الا لمانع ولا مانع لكل من المرادين سوى وقوع الآخر فلو امتنعا جميعا لزم ان يقعا جميعا وهو ظاهر الاستحالة واما ان يقع احدهما دون الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لان التقدير استقلال كل من القدرتين بالتأثير من غير تفاوت واجاب عنه المصنف بقوله ومع الاجتماع يقع مراده تعالى يعني في الصورة المذكورة يقع مراده تعالى لكون قدرته اقوى واذا المفروض استواؤهما في الاستقلال بالتأثير وهو لا ينافي التفاوت بالقوة والشدة ومنها ان الفاعل يجب ان يكون مخالفا لفعله في الجهة التي بها يتعلق الفعل وهو الحدوث فيجب ان يكون الفاعل المحدث مخالفا لفعله في الحدوث والعبد محدث فلا يكون فاعلا للفعل الحادث واجاب عنه بقوله والحدوث اعتباري لا تأثير للفاعل فيه بل انما يؤثر الفاعل في الماهية بان يوجدها ومنها ان العبد لو كان موجدا لفعل نفسه لجاز ان يوجد الجسم ايضا لان المصحح لتعلق الايجاد بفعل نفسه هو الامكان وهو متحقق في الجسم واجاب المصنف عنه بقوله وامتناع الجسم لغيره يعني ان امتناع صدور الجسم عن العبد بسبب غيره وهو ان الجسم لا يجوز ان يصدر عن الجسم كما بينا فلا يلزم من تحقق العلة المصححة اعني الامكان جواز صدور الجسم عن العبد لتحقق المانع ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على ايجاد مثله ايضا لان حكم الامثال واحد لكنا قاطعون بانه يتعذر علينا ان نفعل الآن مثل ما فعلناه سابقا بلا تفاوت وان بذلنا الجهد في التدبير والاحتياط واجاب المصنف عنه بقوله وتعذر المماثلة في بعض الافعال لتعذر الاحاطة يعني ان بعض الافعال لا يتعذر فيه المماثلة مثل كثير من الحركات وبعضها يتعذر فيه المماثلة لكن لا بسبب عدم وقوعه تحت القدرة بل بسبب تعذر الاحاطة الكلية بما فعل في الزمان الاول ومنها انه لو كان موجدا لافعاله لكان بعض افعاله خيرا من فعله تعالى لان الايمان فعل العبد وخلق المؤذيات فعل الله تعالى ولا شك ان الايمان خير من خلق المؤذيات واجاب المصنف عنه بقوله ولا نسبة في الخيرية بين فعلنا وفعله يعني ان النسبة في الخيرية انما يكون بين المتحدين نوعا وما ذكرتم ليس كذلك ومنها ان الامة مجمعون على صحة الشكر لله تعالى بل بوجوبه على نعمة الايمان فلو كان الايمان بايجاد العبد لم يصح الشكر لله تعالى عليه اذ لا معنى للشكر على فعل نفسه واجاب المصنف عنه بقوله والشكر على مقدمات الايمان يعني ان شكر العبد لله تعالى ليس على نفس الايمان بل على اقداره وتمكينه وتوفيقه على تحصيل اسبابه والسمع متأول ومعارض بمثله يعني ان الدلائل السمعية التي تمسك الاشاعرة بها وجعلوها انواعا باعتبار خصوصيات يكون البعض منها دون بعض مثل الوارد بلفظ الخلق او لعمل العبد خاصة او بلفظ الجعل والفعل وبغير ذلك فمن الوارد بلفظ الخلق لكل شئ صريحا هو قوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شئ فاعبدوه تمدحا واستحقاقا للعبادة فلا يصح الحمل على انه خالق لبعض الاشياء كافعال نفسه لان كل حيوان عند المخالفين كذلك بل يحمل على العموم فيدخل فيه اعمال العباد وكذلك قوله تعالى قل الله خالق كل شئ وهو الواحد القهار وقوله انا كل شئ خلقناه بقدر وبدلالة الحصر قوله تعالى هو الله الخالق والحصر فيه ظاهر اذا كان هو ضمير الشان

او ضميرًا بها بعينه واشعوا انما اذا كان الخالق صفته فذكر الامام انه لما كان الله علما فالعلم لا يدل
الا على الذات المخصوصة بمنزلة الاشارة لم يجز ان يكون الحكم عايدًا اليه تعالى اذ لا معنى لقولنا
ان هذا المعين ليس الا هذا المعين ويلزم ان يكون عايدًا الى الوصف على معنى انه الخالق عموم لا
و لعمل العبد خاصة قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون ومن هذا القبيل قوله تعالى واسروا قولكم او
اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير احتج على علمه تعالى بما في القلوب من
الدواعي والعقايد والخواطر بكونه تعالى خالقا لها على طريق ثبوت اللازم اعني العلم بثبوت ملزومه اعني
الخلق في اسلوب الكلام اثباتا على ان كلا من اللزوم وثبوت الملزوم واضح لا ينبغي ان يشك فيه ولهذا يستدل
بالاية على عدم كون العبد خالقا لافعاله على طريق نفي الملزوم اعني خلقه بنفي اللازم اعني علمه بتفاصيلها
وبلفظ الجعل قوله تعالى حكاية ربنا واجعلنا مسلمين لك رب اجعلني مقيم الصلوة واجعله رب رضيا وبلفظ
الفعل قوله تعالى فعال لما يريد يفعل الله ما يشاء والله يريد الايمان وساير الطاعات اتفاقا فيجب ان يكون
موجدها هو الله تعالى وحمل الكلام على انه يفعل ما يريد فعله عدول عن الظاهر بغير ما ذكر قوله تعالى قل كل من
عند الله وما بكم من نعمة فمن الله كتب في قلوبهم الايمان انه هو اضحك وابكى هو الذي يسيركم في البر والبحر
ما يمسكهن الا الله الى غير ذلك منها ما تواتر معنا من الاحاديث الدالة على كون كل كاين بتقدير الله
ومشيته وجميعها متاول وقد ذكر العلماء تاويلها في المطولات وعلى تاويل ما وهو ان الفعل يجوز ان
يسند الى ما له مدخل في الجملة ولا شك ان الله مسبب لجميع الممكنات ينتهي اليه الكل ولهذا السبب
جاء اسناد افعال العباد اليه واما الحصر عليه تعالى كما يدل عليه بعض الايات فبحسب الادعاء لان الاقدار
والتمكين وتيسير الاسباب لما كان منه تعالى فكانه هو الفاعل لا غير ومعارض بمثله من النصوص الدالة على ان
افعال العباد بقدرتهم واختيارهم وهو ايضا انواع فمنها الايات الصريحة في اسناد الالفاظ الموضوعة للافعال
الى العباد وهي العمل كقوله تعالى من عمل صالحا فلنفسه ليجزي الذين اساؤا بما عملوا ان الذين امنوا
وعملوا الصالحات من عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها والفعل كقوله تعالى وما تفعلوا من خير فان الله يعلمه
وافعلوا الخير والصنع كقوله تعالى لبئس ما كانوا يصنعون والله يعلم ما يصنعون والكسب كقوله تعالى ووفيت
كل نفس ما كسبت كل امرئ بما كسب رهين اليوم تجزى كل نفس بما كسبت والجعل كقوله تعالى يجعلون
اصابعهم في اذانهم من الصواعق وجعلوا لله شركاء الجن والخلق كقوله تعالى فتبارك الله احسن
الخالقين واخلق لكم من الطين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والاحداث كقوله تعالى حكاية عن
الخضر حتى احدث لك منه ذكرا والابتداع كقوله تعالى ورهبانية ابتدعوها وامثال ذلك كثير في
القران واجيب بانه لما ثبت بالدلائل السابقة ان الكل بقضاء الله وقدره وجب جعل هذه الالفاظ
مجازا عن التسبب العادي او جعل هذه الاسنادات مجازا لكون العبد سببا لهذه الافعال هذا
في غير لفظ الكسب فانه صحيح على حقيقته والخلق فانه مجاز للتقدير واما على راي الامام وهو ان مجموع
القدرة والداعية موثر في الفعل وذلك المجموع بخلق الله تعالى من غير اختيار للعبد فلا مجاز ولا اشكال

او الذات المشخص واحد بلا شبهة ورد عليه بالفرق بين الواحد والاحد وقد تقرر ان الاحد لا ينقسم بوجه ما واما هو مقابل المتعدد وهو الواحد لا الاحد ولا يبعد ان يبقى على تقدير عدم الفرق مبنيا ذكر الاحد تاكيده ومبالغة للتوحيد لنهايته الا اهتمام بردّ القول بالاشتراك وعدم توهم حمل اللفظ على المعنى الكلي وان كان كما ذكره فخر الدين

قوله الا يعلم من خلق مجهول الاحتجاج على عدم كون العبد فاعلا لافعاله الاختيارية وان الله تعالى عالم بقولكم سرا وجهرا ومن هو خالق لذلك عالم به وقد سبق فيه الامر المقرر فيكون خالقا لجميع افعال العبد من الافعال القلبية والقالبية لظهور عدم الفرق بين خلق القول الاختياري وغيره من الافعال الاختيارية ١٢

قوله لم يجز ان يكون الحكم عايدا اليه الخ فيه عدم الحكم وتمام البيان غير تام اذ للمعنى ان هذا المعين ليس الا المعين الموصوف بالخالقية ولا يخفى ان معنى الحصر وهو الاستلزام حصر الخالقية فيه تعالى قوله واجعلنا مسلمين لك صورة الاستدلال ان الاسلام كعبد له تعالى حيث دعيا سلمو بانه دعاؤهما وهو من الافعال القلبية والقالبية لدلالته على الاقرار باللسان وظاهر عدم الفرق بين هذا الفعل وفعل الاختياري الباقي ومثل ذلك يجري في اقامة الصلوة وبجعل رضا وكون النعمة من الله تعالى فتدبر فخر الدين

ولا

ولا استقلال للعبد ولا اعتزال ومنها الآيات الدالة على توبيخ الكفار والعصاة وانه لا مانع
من الايمان والطاعة ولا ملجئ الى الكفر والمعصية كقوله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا كيف تكفرون
بالله ما منعك ان لا تسجد ما لهم لا يؤمنون فما لهم عن التذكرة معرضين لم تلبسون الحق بالباطل
لم تصدون عن سبيل الله وامثال ذلك كثيرة في القرآن ومنها الآيات الدالة في القرآن على ان فعل
العبد بمشيئته وارادته كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم لمن شاء منكم ان يتقدم
او يتأخر فمن شاء ذكره فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا والجواب ان افعال العبد بارادة الله تعالى لكنها
موافقة لارادة العبد بطريق جري العادة فلذلك وقع عليها واما على رأي الائمة فالجواب ظ وهو ان فعل
العبد بمشيئة الله تعالى لقوله تعالى وما تشاؤون الا ان يشاء الله ومنها الآيات الواردة في الامر والنهي و
المدح والذم والوعد والوعيد وقصص الماضين للانذار والاعتبار والجواب ما سبق من ان هذه كلها
باعتبار الكسب الصادر من العبد ومنها الآيات الدالة على اسناد الافعال الى العباد اسناد الفعل الى فاعله
وهو اكثر من ان يحصى ولنبدأ من قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة الى قوله تعالى الذي يوسوس
في صدور الناس من الجنة والناس وقد عرفت في تحرير محل النزاع ان هذا ليس من المتنازع في شيء و
النصوص اذا تعارضت لم يقبل شهادتها خصوصا في المسائل اليقينية ووجب الرجوع الى غيرها
من الدلائل العقلية القطعية والترجيح معنا لان لنا شواهد العقلية القطعية على وفق مدعانا
كثيرة منها انه لولا استقلال العبد لبطل المدح والذم والامر والنهي والثواب والعقاب وفوائد الوعد
والوعيد وارسال الرسل وانزال الكتب والفرق بين الكفر والايمان والاساءة والاحسان وفعل النبي
والشيطان وكلمات التسبيح والهذيان وكذا بين ما يقع باختيار العبد على وفق ارادته وما يقع لا
باختياره وعلى وفق ارادة غيره مع ان التفرقة مدركة بالوجدان لان الكل بخلق الله تعالى من غير تأثير
للعبد فيه واجيب بانه انما يرد على المجبرة النافين لقدرة العبد واختياره لا علينا من جعل فعله متعلقا
بقدرته وارادته وواقعا بكسبه وعقيب عزمه وان كان بخلق الله على ان المدح والذم قد يكونان باعتبار
المحلية دون الفاعلية كالمدح والذم بالحسن والقبح وسائر الغرائز وان الثواب والعقاب لما كان فعل
الله وتصرفا فيما هو حقه تعالى لم يتوجه سؤال اللمية كما لا يتوجه لم خلق الله الاحراق عقيب مس النار وان على افتراق
الفعلين في المخلوقية لله تعالى لا ينافي افتراقهما بوجوه اخر ومنها ان من افعال العباد قبائح يقبح من
الحكيم خلقها كالظلم والشرك ونحو ذلك ومنها ان فعل العبد في وجوب الوقوع والامتناع تابع لقصده
ودواعيه وجودا وعدما وكل ما هو كذلك لا يكون بخلق الغير وايجاده اما الصغرى فللقطع بان من اشتد
جوعه وعطشه ووجد الطعام والماء بلا صارف يأكل ويشرب البتة ومن علم ان دخوله النار محرق وليس
بكره الداعي الى دخولها فلا يدخلها البتة واما الكبرى فلان ما يكون بايجاد الغير لا يكون في الوجوب
والامتناع تابعا لارادة العبد لجواز ان لا يوجد عند ارادته ويوجد عند كراهته واجيب بان ما ذكر
في بيان الصغرى لا يفيد الوجوب والامتناع بل الوقوع واللاوقوع وقد يفعل بتبع ارادة الغير كالخدام

والعبد

والعبد فيقتضي الكبرى ولو سلم الوجوب والامتناع فلم لا يجوز ان يكون بتبعية ارادة الله تع وقد
وافق ارادة العبد بطريق جري العادة ومنها انه لو كان الله تعالى خالقا للافعال المخلوقين لصح اتصافه
بها اذ لا معنى للكافر الا فاعل الكفر فيكون كافرا ظالما فاسقا اكلا شاربا قائما قاعدا الى ما لا يحصى
واجيب بان مثل هذه الاسامي انما يطلق على من قام به الفعل لا من اوجد الفعل الا ترى ان كثيرا من الصفات
قد اوجدها الله تعالى في محالها وفاقا ولا يتصف بها الا المحال نعم لزمهم صحة هذه التسمية بناء
على اصلهم الفاسد في اطلاق المتكلم على الله تعالى لايجاده الكلام في بعض الاجسام واعلم ان المعتزلة
لما اسندوا افعال العباد اليهم ورأوا فيها ترتبا ورأوا ايضا ان الفعل المرتب على الآخر يصدر عنهم
وان لم يقصدوا اليه اصلا فلم يمكنهم طلب استناد الفعل المترتب الى تأثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه
على القصد قالوا بالتوليد وهو ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر نحو حركة اليد وحركة المفتاح فان
الاولى منهما اوجبت لفاعلها الثانية سواء قصدها او لم يقصدها فالافعال عندهم تنقسم الى مباشر
ومتولد فالفعل الحادث ابتداء من غير توسط فعل آخر هو المباشر كحركة اليد والذي حدث بسبب
حركة اليد انما هو المتولد فان المتولد هل هو من فعل العبد كالمباشر او لا فذهب المعتزلة الى انه من فعلنا
كالمباشر وذهب الاشاعرة الى ان المتولد من فعل الله تعالى واختار المصنف مذهب المعتزلة قال لحسن المدح
علينا بالافعال المتولدة كما يحسن الذم على المتولد من الافعال تقتضي العلم باضافته الينا و
قالت الاشاعرة المتولد غير مقدور لنا لانا لا نتمكن من تركه لانه عند سببه اعني الفعل الذي يترتب
هو عليه يجب والواجب غير مقدور والمعتزلة قالوا هذا الوجوب انما يكون باختيار السبب فالوجوب
باختيار السبب وجوب لاحق لا ينافي الامكان الذاتي فلا يكون منافيا لكونه مقدورا والذم في
القاء الصبي على الاحراق جواب اعتراض يرد على دليل المعتزلة فيقال نحسن المدح والذم
لا يدلان على استناد المتولد الينا وذلك لانه يحسن الذم للمتولد حاصل وان علمنا استناده الى غيرنا
فانا نذم على القاء الصبي في النار اذا احترق بها مع انا نعلم ان المحرق غير الملقي وتقرير الجواب ههنا
ان الذم للالقاء لا للاحراق فان الاحراق عند الالقاء حسن لما فيه من مراعاة العادة وعلى انا
والقضاء والقدر ان اريد بهما خلق الفعل لزم المحال او الالزام صح في الواجب خاصة او الاعلام صح
فقد اشتهر فيما بين اكثر اهل الملل ان الحوادث بقضاء الله وقدره وهذا يتناول افعال العباد
فان كان المراد بالقضاء والقدر هو الخلق قال الله تعالى فقضيهن سبع سموات اي خلقهن وقال الله
تعالى وقدر فيها اقواتها اي خلقها لزم المحال اي كون افعال العباد مخلوقة لله وهو باطل عندنا كما تبين وان
كان المراد بهما الايجاب والالزام كما في قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وقوله تعالى نحن
قدرنا بينكم الموت فيكون الواجبات بالقضاء والقدر دون المباح وهذا معنى قوله تعالى صح في الواجب
خاصة وان كان المراد بهما الاعلام والتبيين كقوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب
لتفسدن في الارض الاية وقوله تعالى الا امرأته قدرناها من الغابرين اي علمناها لذلك وكتبنا

في معنى القضاء والقدر

في اللوح المحفوظ فعلى هذا جميع الافعال بالقضاء والقدر واليه اشار بقوله صح مطـ وقد بينه
علي في حديث الاصبغ اشارة الى ما روي ان اصبغ بن نباتة روى ان شيخا قام الى علي بن ابي طالب بعد
انصرافه من صفين فقال اخبرنا عن مسيرنا الى الشام كان بقضاء الله وقدره فقال له والذي فلق الحبة
وبرء النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء الله وقدره فقال الشيخ
عند الله احتسب عنائي ما ارى لي من الاجر شيئا فقال له مه ايها الشيخ عظم الله اجركم في مسيركم
وانتم سائرون وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين
فقال الشيخ كيف القضاء والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما ولو
كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي ولم يأت ملامة من الله لمذنب ولا
محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسيء ولا المسيء اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان
وجنود الشيطان وشهود الزور واهل العمى عن الثواب وهم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله تعالى
امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا ولم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا
ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار
فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا الا بهما فقال هو الامر من الله والحكم ثم تلى
قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه فظاهر ان هذا الحديث لا يوافق شيئا من المعاني المذكورة فا
يراده للثاني يحمل فتامل والاضلال اشارة الى خلاف الحق وفعل الضلالة والاهلاك والهدى
مقابله والاولان منفيان عنه تعالى يعني يطلق الاضلال على معان ثلثة الاول الاشارة الى خلاف
الحق الثاني فعل الضلالة الثالث الاهلاك والهدى مقابله فيطلق على مقابلات المعاني الثلاث
المذكورة الاشارة الى الحق وفعل الهداية وعدم الاهلاك والاضلال بالمعنيين الاولين منتف
عنه تعالى لانه قبيح والله تعالى منزه عن فعل القبيح واما الهدى فيجوز انتسابه اليه تعالى بالمعاني الثلث
فما ورد في الايات من اسناد الاضلال الى الله فهو بالمعنى الثالث اعني الاهلاك والتعذيب كقوله
تعالى ومن يضلل الله فما له من هاد وقوله تعالى ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون وقوله تعالى يضل به
كثيرا وغير ذلك واما الاشاعرة فالاضلال عندهم بمعنى خلق الكفر والضلال بناء على انه لا
يقبح منه تعالى شيء وتعذيب غير المكلف قبيح اختلفوا في ان الله تعالى هل يعذب غير المكلف ام لا
فذهب الحشوية الى ان الله تعالى يعذب اطفال الكفار ورده المصنف بان تعذيب غير المكلف قبيح
عقلا فلا يصدر من الله تعالى واحتج الحشوية بوجوه الاول قوله تعالى حكاية عن نوح ولا يلدوا
الا فاجرا كفارا والفاجر والكافر يعذبهما الله تعالى والمصنف اجاب عنه بقوله وكلام نوح مجاز فانه
تسمية الشيء باسم ما يؤول اليه الثاني ان اطفال الكفار يستخدمهم اهل الجنة
والخدمة عقوبة والمصنف اجاب عنه بقوله والخدمة ليست عقوبة للطفل بل يكون امتحانا له
كالفصد والحجامة الثالث حكم الطفل حكم ابيه لانه يمنع من الدفن والتوارث والتزويج

انت الامام الذي نرجو بطاعته يوم النجاة من الرحمن غفرانا
اوضحت من ديننا ما كان ملتبسا
جزاك ربك عنا فيه احسانا

[illegible]

والصلوة عليه كما يجب فيعنه تعم كما في المضاف اجاب عنه بقوله والتبعية في بعض الاحكام جائزة ولا يلزم منه
التبعية في ساير الاحكام كالتعذيب والتكليف حسن لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه اختلفوا
في ان التكليف حسن ام لا واختار المص الاول واحتج عليه بان التكليف مشتمل على مصلحة لا تحصل
بدونه وهي استحقاق التعظيم فان التفضل بالتعظيم من غير استحقاق قبيح واعترض عليه بوجوه الاول ان التكليف
لاجل ايصال النفع بمثابة جرح الانسان ثم مداويه فكما ان ذلك قبيح فكذلك التكليف واجيب بان الجرح مضرة
والتداوي لا يكون الا للتخلص من تلك المضرة بخلاف التكليف فان فيه منافع عظيمة ليس هو التخلص من
المشقة الحاصلة بسببه اليه ذلك اشار بقوله بخلاف الجرح ثم التداوي الثاني ان التكليف لاجل ايصال النفع
بمثابة المعاوضة وهي يشترط فيها رضا المتعاوضين فكذلك التكليف ينبغي ان يشترط فيه رضا المكلف
والمكلف فالتكليف بدون رضا المكلف قبيح واجيب بان الاحتياج في المعاوضة الى رضا الجانبين لاختلاف
اغراض الناس في المعاملات بخلاف التكليف فان الثواب الحاصل بسببه يختلف العقلاء في حسنه فلم يحتج الى
رضا المكلف الثالث انا لا نسلم ان التكليف لاجل ايصال النفع لم لا يجوز ان يكون التكليف شكرا على النعم
السابقة واجيب عنه بان التكليف لو كان شكرا لخرج النعمة بسبب وقوع المشقة في مقابلها عن كونها نعمة
بعينه والى هذين الجوابين اشار بقوله والمعاوضة والشكر وبطل ولانا نوع محتاج الى التعاضد المستلزم للسنة
النافع استعمالها في الرياضة وادامة النظر في الامور العالية وتذكر الانذارات المستلزمة لاقامة العدل مع زيادة
الاجر والثواب اراد ان يشير الى حسن التكليف على طريقة حكماء الاسلام بان ذلك ان الله تعالى خلق الانسان بحيث
لا يستقل وحده بامور معاشه لاحتياجه الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح وغير ذلك من الامور التي كلها صناعية لا
عليها صانع ولم يقدر على جميع واحد حتى وانما يتيسر بجماعة يتعاضدون ويتشاركون في تحصيلها بان يعمل كل لصاحبه بازاء ما
يعمل له الآخر مثل ان يزرع ذلك لهذا ويخبز هذا لذلك ويخيط واحد للآخر ويتخذ الآخر الابرة له وعلى هذا القياس
تتم الامور فتتم امر معاشه باجتماع من بني نوعه ولهذا قيل ان الانسان مدني بالطبع فان التمدن باصطلاحهم
هذا الاجتماع وهذا الاجتماع لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج
اليه ويغضب على من يزاحمه فيه وذلك يدعو الى الجور على الغير فيقع من ذلك الهرج والمرج فيختل امر الاجتماع ونظام
المعاملة والعدل جزئيات غير محصورة لا ينضبط الا بوضع قوانين هي السنة والشرع فلا بد من شارع يعين
ذلك على الوجه الذي ينبغي ثم انهم لو تنازعوا في وضع السنة والشرع لوقع الهرج فينبغي ان يمتاز الشارع منهم
باستحقاق الطاعة ليتفق الباقون لذلك في قبول السنة والشرع منه وهذا الاستحقاق انما يتقرر باختصاصه بآيات تدل
على انه من عند الله تعالى وتلك هي المعجزات ثم ان الجمهور من الناس يستحقرون اختلال الشرع اذا استولى عليهم الشوق
الى مشتهياتهم فيقدمون على المعصية ومخالفة الشرع فاذا كان للمطيع ثواب وللعاصي عقاب يحملهم
الخوف والرجاء على الطاعة وترك المعصية كان انتظام الشريعة اتم مما اذا لم يكن كذلك فوجب عليهم معرفة الشارع
والمجازي ولا بد من سبب حافظ لتلك المعرفة فلذلك شرعت العبادات المذكرة لصاحب الشرع والمجازي
وكررت عليهم حتى يستحكم التذكر بالتكرير فاذن ينبغي ان يكون الشارع داعيا الى التصديق بوجود خالق

علیهم

قوله فيقع من ذلك الهرج الهرج الفتنة كذا في الصحاح
وفيه ايضا انه سئل عن رسول الله صلى الله
عليه وآله فقيل ما الهرج قال القتل
محمد الدين

في بيان الاختلاف بين حسن التكليف وعدمه وبيان ثمرته

قوله من غير استحقاق قبيح لما اذا امر اعظم السلاطين على
ترك وترك له وقام بين يديه معظما له ومكرما اياه
وامر ضربه وشتمه بتقبيح انامله فنده
العقلاء ينسبونه الى ركاكة العقل
وقلة الدراية والفهم واما
مجرد اعطاء المال
فقبيح منه بل
يعد ذلك
جودا
وفضلا
محمد الدين
قوله الثالث انا لا نسلم اه اقول اشتمال التكليف على مصلحة استحقاق
التعظيم كما هو مقتضى تقرير الدليل كاف في حسنه
وادعاء ان التكليف لاجل ايصال
النفع غير لازم حتى يمنع
كما لا يخفى
محمد الدين

عليهم قدير والى الايمان بالشارع مرسل اليهم من عنده تعالى صادق والى الاعتراف بوعده ووعيده وثواب وعقاب اخرويين والى القيام بالعبادات يذكرونها الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد للسنن التي يحتاج اليها الناس في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لنظام النوع وتلك السنن اعني الطرق التي بينها الشارع ويدعوا اليه العباد استعمالها نافع في مواطن ثلاثة الاول رياضة القوى النفسانية بمنعها عن متابعة الشهوة والغضب المانعين عن توجه النفس الناطقة الى جناب القدس الثاني ادامة النظر في الامور العالية المقدسة من العوارض المادية والكدورات الجسمانية المؤدية الى ملاحظة الملكوت الثالث تذكر انذارات الشارع ووعده للمحسنين ووعيده للمسيئين المستلزمة لاقامة العدل في الدنيا مع زيادة الاجر والثواب في الآخرة فهذا بيان حسن التكليف على رأى حكماء الاسلام وواجب لزجره عن القبائح اختلفوا في ان التكليف واجب ام لا فمنعه الاشاعرة بناء على اصلهم من عدم وجوب شيء على الله تعالى واثبته المعتزلة واختاره المصنف واحتج عليه بان التكليف زاجر عن ارتكاب القبائح لان الانسان بمقتضى طبعه يميل الى الشهوات والمستلذات فاذا علم ايجاب الزجر عنها والزجر على القبائح واجب وشرائط حسنه انتفاء المفسدة وتقدمه وامكان متعلقه وثبوت صفة زائدة على حسنه وعلم المكلف بصفات الفعل وقدر المستحق عليه وامتناع القبيح عليه وقدرة المكلف على الفعل به وامكانه وامكان الآلة يشير الى شرائط حسن التكليف فمنها ما يرجع الى نفس التكليف ومنها ما يرجع الى المكلف به ومنها ما يرجع الى المكلف فمنها ما يرجع الى نفس المكلف اما ما يرجع الى نفس التكليف فامران الاول انتفاء المفسدة بان لا يكون التكليف مفسدة للمكلف بان يكون موجبا للاخلال بتكليف آخر له وان لا يكون مفسدة لمكلف آخر الثاني تقدم التكليف على الفعل زمانا يتمكن المكلف فيه من الاستعلام فيباشر الفعل زمانا ويجوز ايقاعه فيه واما ما يرجع الى الفعل فامران ايضا الاول امكانه وهو المشار اليه بقوله وامكان متعلقه فان التكليف بالمحال عن الفائدة الثاني اشتمال الفعل على صفة زائدة على حسنه بان يكون واجبا او مندوبا ان كان التكليف بفعل واما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون عالما بصفات الفعل لئلا يكلف بارتكاب القبائح واجتناب الواجب والمندوب وان يكون عالما بقدر ما يستحق على الفعل من الثواب لئلا ينقص الثواب فيكون جورا وان يكون القبيح ممتنعا عليه لئلا يخل بالواجب فلا يثيب المستحق للثواب واما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون قادرا على الفعل وان يكون عالما به او متمكنا من العلم وان يتمكن من آلة الفعل ان كان الفعل ذا آلة ومتعلقه اما علم عقلي او سمعي واما ظن واما عمل اي ما كلف به قد يكون ظنا وقد يكون عملا اما العلم فقد يكون عقليا محضا نحو العلم بوجود الاله تعالى وكونه قادرا عالما الى غير ذلك من الصفات التي لا يتوقف على السمع وقد يكون سمعيا لا يستقل العقل بتحصيله ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشرع وخبر النبي مثل العلم باحوال المعاد واما الظن فنحو كثير من الامور كظن القبلة وغيرها واما العمل فكالصلوة والزكوة وغيرهما وهو منقطع للاجماع ولايصال الثواب التكليف لا بد ان ينقطع عن المكلف وذلك للاجماع المنعقد على انقطاعه ولان التكليف لو لم ينقطع لم يمكن ايصال الثواب الى المكلف والتالي ظاهر الفساد بيان الملازمة ان التكليف مشتمل على المشقة والثواب

يستدعي الخلوص عن المشقة فالجمع بينهما مح فلو تحقق التكليف دائما انتفى الثواب دائما فلم يكن ايصالا الى المستحق وعلة حسنه عامة اي علة حسن التكليف وهي التعريض للثواب عامة بالنسبة الى المؤمن و الكافر وضرر الكافر من سوء اختياره ولما كان للسائل ان يقول من شرايط حسن التكليف انتفاء المفسدة بالنسبة الى المكلف كما مر انفا وتكليف الكافر مفسدة له لانه مشقة في الدنيا وعقوبة في الاخرة اجاب بقوله وهو مفسدة لا من حيث التكليف بخلاف ما شرطناه يعني ان هذه المفسدة للكافر لم يحصل من التكليف بل انما حصل من سوء اختياره والمفسدة التي شرطنا عدمها في حسن التكليف هي المفسدة الحاصلة من التكليف فالفائدة ثابتة جواب سؤال مقدر توجيهه ان تكليف الكافر لا فائدة له فيه لان فائدة التكليف هي الثواب ولا ثواب له فلا فائدة في تكليفه فكان عبثا وتقرير الجواب انا لا نسلم ان تكليف الكافر لا فائدة فيه بل الفائدة ثابتة وهي التعريض للثواب لا الثواب والتعريض حاصل بالنسبة الى الكافر كما بالنسبة الى المؤمن فانه فائدة امتثال المكلف المكلف لا فائدة التكليف واللطف واجب ليحصل الغرض اللطف ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي الى الالجاء وهو واجب عند المعتزلة واختاره المصنف واحتج عليه بان اللطف يحصل غرض المكلف فيكون واجبا والا لزم نقض الغرض بيان الملازمة ان المكلف اذا علم ان المكلف لا يطيع الا باللطف فلو كلفه من دونه كان ناقضا لغرضه كمن دعى غيره الى الطعام وهو يعلم انه لا يجيبه الا ان يستعمل معه نوعا من التادب فاذا لم يفعل الداعي ذلك النوع من التادب كان ناقضا لغرضه فان كان اللطف من فعله تعالى وجب عليه تعالى وان كان من المكلف وجب عليه ان يشعره ويوجبه عليه وان كان من غيرهما شرط في التكليف بالملطوف فيه العلم بالفعل ووجوه القبح منتفية والكافر لا يخلو من اللطف ولا اخبار بالشقاوة والسعادة ليس مفسدة اشارة الى الاجوبة عن اعتراضات الاشاعرة على وجوب اللطف على الله تعالى تقرير الاول منها ان اللطف انما يجب اذا خلا عن جهات القبح لان جهة المصلحة لا يكفي في الوجوب ما لم ينتف جهات المفسدة فلم لا يجوز ان يكون اللطف الذي يوجبونه مشتملا على جهة قبح لا نعلمها فلا يكون واجبا وتقرير الجواب ان جهات القبح معلومة لنا لانا مكلفون تركها وليس ههنا وجه قبح وتقرير الثاني ان الكافر اما ان يكلف مع وجود اللطف او مع عدمه والاول باطل والا لزم ان يكون الكافر مؤمنا لا كافرا لان معنى اللطف هو ما حصل الملطوف فيه عنده والثاني اما ان يكون عدمه لعدم القدرة عليه فيلزم عجز الله تعالى او مع وجودها فيلزم الاخلال بالواجب وتقرير الجواب ان اللطف ليس معناه هو ما حصل الملطوف فيه عنده حصوله بل اللطف كما ذكرنا انفا هو ما يقرب حصول الملطوف فيه ويرجح وجوده على عدمه ويجوز ان يتحقق مع وجود اللطف معارض اقوى منه فيغلب عليه كسوء اختيار الكافر وتقرير الثالث ان اللطف لو كان واجبا عليه تعالى لما صدر عنه تعالى ما ينافيه اذ الجمع بين المتنافيين مح اما صدور ما ينافي اللطف عنه تعالى فلانه تعالى اخبر بان بعض المكلفين من اهل الجنة وبعضهم من اهل النار وكلاهما مفسدة لافضاء الاول الى الاتكال والثاني الى الياس فلا يأتي بالطاعات بل يقدم على المعاصي وتقرير الجواب ان هذا الاخبار ليس مفسدة لجواز ان يقترن بالاخبار

بالجنة

٣٢٦

في بيان ان اللطف واجب وفي تحقيق معناه

حصر الكافر الخ اقول يمكن ان يكون هذا الكلام اشارة الى جواب شبهة قول المصنف عاية تقريره ان عموم علة الحسن انما يتصور اذا لم يشتمل على ضرر وليس كذلك اذ هو عقوبة على الكافر في العقبى ومشقة في الدنيا والتقرير الجواب ان ضرر الكافر ناش من سوء اختياره لا من التعريض للثواب وقول المصنف وهو مفسدة الخ جواب عما حرره الشارح فافهم فخر الدين

قوله وهو واجب عند المعتزلة واختاره المصنف اقول يمكن حمل الوجوب في كلام المصنف على موافقة مقتضى الحكمة عبر عنها بالوجوب مبالغة او على ما ترك مع مقتضاه اذ لا يصدر عن الحكيم ما يخالف مقتضى حكمته قطعا وتحرير الدليل ح ان اللطف بالمعنى المذكور امر يحصل به غرض المكلف بالكسر وبعده ما هو كذلك موافق لمقتضى الحكمة وتركه مخل به فلو لم يقع منه تعالى لزم نقض الغرض المخالف لمقتضاها فاللطف واجب بالمعنى المذكور وهكذا يقال في كل ما يجيء من اطلاقات الواجب عليه تعالى وهو اللائق لا ما يستحق تاركه العقاب وهو ظ ولا ما يستحق تاركه الذم وان كان له توجيه كما مر فتذكر فخر الدين

قوله فيلزم الاخلال بالواجب بعدم جواز تكليف العبد حال عدم اللطف مع القدرة على ان يكلف المكلف به بعد حصول اللطف الا ان يقال اراد بوجود اللطف وجوده في الجملة وبعدمه العدم راسا وح يتم لزوم الاخلال فافهم فخر الدين قوله انما يجب اذا خلا تقرير الاعتراض ... الواجب

بالجنة من الالطاف ما يمتنع عنده من الاقدام على المعاصي والاجتناب على الطاعات في الاخبار بالتا
انما هو بالنسبة الى الجاهل كالبهيمي والمعتمد منتفيه فيه لانه لا يعلم صدق اخباره تعالى حتى يفضي الى الياس فيقبح
منه الجاء التعذيب مع منعه ذلك والذي المكلف اذا منع المكلف عن اللطف قبح منه عقلا لانه بمنزلة الامر بالمعصيه
والالجاء اليها فيقبح التعذيب عنه حينئذ لانه على ذلك التقدير له ان يقول لم لطفت بي كما قال الله تعالى ولو اهلكناهم
بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فانه اخبر بانه لو منعهم اللطف وبعثة الرسول لكان لهم
هذا السؤال لعدم ولا يكون لهم هذا السؤال الا مع قبح اهلاكهم من منع البعثة ولا يقبح ذلك لان الذي مستحق
على القبيح غير مختص بالمكلف بخلاف العقاب المستحق للمكلف ولذا لو بعث لان السابق عزم على فعل القبيح
ففعله لم يسقط من الباعث حق الذم كان لابليس حق ذا هل الناو ان كان هو الباعث على المعاصي ولا بد
من المناسبة يعني لا بد وان يكون بين اللطف والملطوف فيه مناسبة والمراد بالمناسبة كون اللطف بحيث
يكون حصوله داعيا الى حصول الملطوف فيه لانه لولا ذلك لم يكن كونه لطفا اولى من كون غيره لطفا فيلزم
الترجيح من غير مرجح ولم يكن ايضا كونه لطفا في هذا الفعل اولى من كونه لطفا في غيره من الافعال وهو ايضا
ترجيح بلا مرجح والى هذا اشار بقوله والا يرجح بلا مرجح بالنسبة الى المنتسبين وعنى بالمنتسبين
اللطف والملطوف فيه ولا يبلغ الالجاء يعني ينبغي ان لا يبلغ اللطف في استدعاء الملطوف فيه حد الالجاء
والا لم يكن اللطف لطفا ضرورة اعتبار عدم الالجاء في مفهومه كما ذكرنا ويعلم المكلف اللطف اجمالا او تفصيلا
يعني يجب كون اللطف معلوما للمكلف اما بالاجمال او بالتفصيل لانه اذا لم يعلمه ولم يعلم الملطوف فيه ولم
يعلم المناسبة بينهما لم يكن داعيا الى فعل الملطوف فيه فان كان العلم الاجمالي كافيا في الدعاء الى الفعل
لم يجب التفصيل وان لم يكن كافيا وجب التفصيل اقول فيه نظر لان اللطف انما يكون داعيا الى الفعل
بسبب المناسبة التي بينهما في نفس الامر سواء كان تلك المناسبة معلومة للمكلف اولا ويزيد اللطف على
الحسن يعني لا بد من ان يكون اللطف مشتملا على صفة زائدة على الحسن من كونه واجبا او مندوبا ويدخله
التخيير يعني لا يجب ان يكون اللطف فعلا معينا بل يجوز ان يكون كل واحد من الفعلين قد اشتمل على
جهة المصلحة المطلوبة من الاخر فيقوم مقامه فيتساويه كالكفارات الثلث ويشترط حسن
البدلين يعني يشترط في كل واحد من الامرين اللذين يكون كل واحد منهما لطفا ويقوم مقام الاخر
كون كل منهما حسنا لاشتماله على جهة قبح وبعض الالم قبيح يصدر عنا خاصة وبعضه حسن يصدر عن الله
تعالى وعنا وحسنه اما للاستحقاق او لاشتماله على النفع او دفع الضرر الزائدين او لكونه عاديا او على
وجه الدفع ولا بد في المشتمل على النفع من اللطف لما بين وجه اللطف فهو ضربان مصلحة في الدين
ومصلحة في الدنيا والمصلحة في الدين اما مضرة او منفعة والمضرة اما الم او مرض او غلاء او
غيرها والمنفعة اما صحة او سعة في الرزق او رخص وغيرها او في مباحث هذه الامور عقيب اللطف
واختلف في حسن الالم وقبحه فذهب الاشاعرة الى ان الالام الصادرة عنه تعالى حسنة سواء كانت
مبتدأة بها او بطريق المجازاة وسواء تعقبها عوض او لا وذهب الثنوية الى قبح جميع الالام لذاتها وهي

نقول في ذلك ثم نقول
وقول المصنف لا بد من المناسبة
الخ يمكن حمله على ان اللائق ان
يكون مناسبة بين اللطف و
الملطوف فيه وان اللائق ان يعلم
المكلف اللطف والمناسبة لا انه
يجب ذلك وعلى هذا لا
خدشه قطعا
محمد امين

صادرة من الظلم واختار المصنف ان بعض الالام قبيح يصدر منا خاصة كالالام الصادرة عن بعض المكلفين
ما ينسب الى من لا يجب له وبعضها حسن يصدر من الله تعالى ومنا وعلة حسنها اما الاستحقاق او اشتماله اما
نفع زائد على الالم او على دفع ضرر زائد عليه او كونه على مقتضى العادة كما يفعله الله تعالى في الحي اذا القيناه
في النار او كونه واقعا على وجه الدفع كما اذا وقع دفعا للصائل فانا اذا علمنا اشتمال الالم على واحد من
هذه الامور حكمنا بحسنه قطعا والالم الذي يفعله الله تعالى ابتداء هو المشتمل على النفع الحاصل اليه لكنه لم
مشروطا باللطف للمتألم او لغيره لان خلوه عن النفع يستلزم الظلم وعن اللطف يستلزم العبث وهما
قبيحان على الله تعالى ويجوز في المستحق كونه عقابا اي يجوز ان يقع الالم على المستحق مثل المشاق والكفار
بطريق العقاب بل يكون بحيلة تدل على مصلحة لبعض المكلفين كما في الحدود ولا يكفي اللطف في الم المكلف
في الحسن يعني ان اللطف غير كاف في الم المكلف لكونه حسنا بل لا بد فيه ان يقع في مقابلته عوض عن حصول
نفع او دفع ضرر لان الطاعة الواقعة لاجل الالم بسبب اللطف يقابلها الثواب المستحق فيبقى الالم مجردا
عن النفع فيكون قبيحا ولا يحسن مع اشتمال اللذة على لطفه يعني ان الالم لا يحسن اذا كانت اللذة مشتملة على
اللطف الذي في الالم لان الالم انما يصير بحكم المنفعة اذا لم يكن طريق الى تلك المنفعة الا ذلك الالم ولو امكن
الوصول الى المنفعة بدون الالم كان الالم ضررا وهو قبيح ولا يشترط في الحسن اختيار المتألم بالفعل اي
لا يشترط في حسن الالم الواقع ابتداء من الله تعالى اختيار المتألم العوض الزائد عليه بالفعل لان اعتبار الاختيار
انما يكون في النفع الذي يتفاوت فيه اختيار المتألمين واما النفع البالغ الى الحد الذي لا يتفاوت فيه اختيار
المتألمين لكونه زائدا فهو حسن وان لم يحصل الاختيار بالفعل وهذا هو العوض المستحق عليه فالعوض نفع
مستحق خال عن تعظيم واجلال اراد ان يشير الى العوض لالم الواقع ابتداء واما المكافأة فالعوض نفع مستحق
خال عن تعظيم واجلال فالنفع يجوز ان يقع تفضلا عن غير سابقة الاستحقاق ويجوز ان يقع بعد الاستحقاق
بقوله مستحق يخرج النفع المتفضل به فانه لا يكون عوضا وقوله خال عن تعظيم واجلال يخرج الثواب ويستحق عليه
تعالى بانزال الالام وتفويت المنافع لمصلحة الغير وانزال الغموم سواء استندت الى علم ضروري او مكتسب او ظن
لا ما يستند الى فعل العبد وامر عباده تعالى بالمضار او اباحته وتمكين غير العاقل بخلاف الاحراق عند الالقاء
في النار والقتل عند شهادة الزور اراد ان يشير الى الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى منها انزال الالام
بالعبد كالمرض وغيره فانه يجب على الله تعالى عوضه والا لكان ظلما والظلم قبيح على الله تعالى ومنها تفويت المنافع على
العبد اذا كان التفويت من الله لمصلحة الغير لانه لا فرق بين انزال المضار وتفويت المنافع ومنها انزال الغموم
بان يفعل الله تعالى اسباب الغم لان الغم بمنزلة الضرر سواء كان الغم مستندا الى علم ضروري كما اذا فعل مصيبة
او وصول الم او مستندا الى علم مكتسب لانه تعالى هو الباعث على النظر فيكون الله تعالى سبب الغم فكان
العوض عليه تعالى او كان مستندا الى الظن كان يغتم عند امارة وصول مضرة او فوات منفعة فانه تعالى
هو الناصب لامارة الظن فيكون الغم بسببه فيجب لانه العوض قوله لا ما يستند الى فعل العبد اي الغم
المستند الى العبد نفسه من غير سبب من الله تعالى فانه لا عوض فيه على الله تعالى وذلك مثل ان يبحث العبد فيعتقد

قوله وقد ذهب المعتزلة
الى قبح جميع الالام البهيمية
الا ما يكون [illegible]
[illegible]
[illegible] عند الشيخ
كما مر والالم [illegible]

قوله وهما قبيحان اي الظلم و
العبث قبيحان عليه تعالى وهذا
مبني على القول بالقبح العقلي وقد
مر بيانه [illegible]

قوله والا لكان ظلما اي لما ذكرنا من
كلامه هو ظلم في مقتضى الحكمة وما كان
مقتضى الحكمة قبيح بحكم العقل [illegible]

قوله منها ان الله تعالى [illegible] ان الله تعالى
يقضي ويحكم بما يحق وهذا الحكم مما يقتضيه حكمه
وقد تقرر ان ما يقع يكون واجبا لان الشيء
ما لم يجب لم يتحقق فلا مجال للعقل بل ما ورد
في القرآن لا يثبت الوجوب فلا يكون للعبد
دلالة على المدعى والقول بان [illegible]
[illegible] لا يثبت الوجوب عنه [illegible]

محض لا بضرر او فوات منفعة فانه لا عوض فيه ومنها ان الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى امر الله
عباده بايلام الحيوان او اباحته سواء كان الامر للايجاب كالذبح في الهدي والكفارة والنذر او الندب
كالضحايا فان العوض يجب على الله تعالى لان الامر بالايلام يستلزم الحسن والالم انما يحسن اذا اشتمل على
المنافع العظيمة البالغة في العظم حدا ومنها تمكين غير العاقل مثل سباع الوحش للايلام فان العوض
يجب على الله تعالى لانه تعالى مكنه وجعله مائلا الى الايلام مع امكان عدم الميل ولم يجعل له عقلا يميز به
الالم الحسن من الالم القبيح فكان ذلك بمنزلة الاغراء فيقبح منه تعالى ان لا يوصل اليه عوضا وهذا
بخلاف الاحراق فاذا القينا صبيا في النار فاحترق او شهد احد شهادة زور فقتل بسببها فان العوض
يجب علينا لا على الله تعالى اما القاء الصبي في النار فلان فعل الالم واجب في الحكمة من حيث اجراء العادة
والله تعالى قد منعنا من القائه ونهانا عنه فصار الملقي كانه اوصل الالم اليه ولهذا وجب على الملقي
العوض دونه تعالى واما شهادة الزور فلان الشهود اوجبوا بشهادتهم على الامام ايصال الالم من جهة
الشرع فصاروا كانهم فعلوه والانتصاف اي انتصاف المظلوم من الظالم واجب عليه اي على الله تعالى عقلا
لانه لو لم ينتصف لادى الى اضاعة حق المظلوم لانه تعالى مكن الظالم وخلى بينه وبين الظلم مع انه يقدر
على منعه وما مكن المظلوم من مكافاته فلو لم ينتصف عنه لضاع حق المظلوم والتالي باطل لان تضييع الحق
قبيح عقلا وواجب سمعا ايضا لما ورد في القرآن من ان الله يقضي بين عباده بالحق ولا يجوز تمكين الظالم
من الظلم من دون عوض له في الحال يوازي الظلم فان لم يكن له عوض تفضل الله تعالى عليه بالعوض المستحق عليه ودفعه
الى المظلوم فان كان المظلوم من اهل الجنة فرق الله تعالى اعواضه على الاوقات على وجه لا يتبين
له انقطاعها فلا يتألم به او تفضل الله عليه اي على المظلوم بمثلها اي بمثل الاعواض عقيب انقطاعها
لئلا يتألم به او تفضل الله عليه اي على المظلوم لئلا يتألم بانقطاعها وان كان المظلوم من اهل
العقاب اسقط الله بها اي بتلك الاعواض جزءا من عقابه يوازي تلك الاعواض بحيث لا يظهر له
التخفيف بان يفرق الناقص على الاوقات ولا يحصل له السرور بحصول التخفيف وفي بعض النسخ
بحيث يظهر له التخفيف وهو سهو من قلم الناسخ ولا يجب دوامه اي دوام العوض لحسن الزائد بما يختار
معه الالم وان كان منقطعا اي لان العوض انما يحسن لانه يشتمل على نفع زائد على الالم زيادة يختار معها
المتألم الالم ومثل هذا النفع الزائد لا يستدعي ان يكون دائما لجواز ان يكون بحيث يختاره المتألم
مع كونه منقطعا فلا يجب دوامه هذا مذهب ابي هاشم وذهب ابو علي الجبائي الى انه يجب دوام العوض لانه
لو انقطع لوجب ان يوصل اليه عاجلا لان المانع من الايصال في الدنيا هو الدوام مع انقطاع الحيوة المانع
من دوامه وقد انتفى دوام العوض ولا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال مصلحة التأخير يعني لا نم ان المانع
هو الدوام مع انقطاع الحيوة المانع من دوامه بل لا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال ان يكون للتأخير مصلحة
خفية عن ظاهره فالمانع هو انتفاء تلك المصلحة الخفية وقال ايضا لو انقطع العوض لزم دوامه لانه لو
انقطع العوض لتألم بانقطاعه فيستحق المتألم عوضا يجب ان يوصله فان لم ينقطع لزم دوامه وان انقطع تألم به فاستحق

عوضا

قوله دون عوض
في الحال يعني انه لا يجوز
تمكين ظالم من الظلم من غير ان
يكون له في الحال ما يوازي ظلمه لان
الانتصاف لازم عقلا وسمعا فلو يمكن ظالم
ليس له عوض يوازي ظلمه لادى ذلك الى اضاعة
حق المظلوم وتقريره ايضا انه تعالى يقضي ويحكم بالحق فلزم
من ذلك تمكين الظالم من الظلم الا ان يكون له عوض في الحال
يدفعه الله تعالى الى المظلوم ويتفضل الله تعالى
ويدفعه الى المظلوم فخر الدين

قد عرفت ان قد ذكر فخر الدين قوله لا يكون اللطف متحققا الا بعدم

عوضا اخر وهلم جرا فثبت انه لو انقطع وجب دوامه ما يؤدى وجوبه الى عدم يكون محالا فالانقطاع

مح وربما المصنف ذلك ايض بقوله والالم على القطع مم مع انه غير محل النزاع يعنى انا لا نم انه يتالم بسبب

انقطاع العوض اذ يجوز ان ينقطع من غير ان يشعر بانقطاعه فلا يتالم به مع انه غير محل النزاع لان النزاع

في العوض المستحق على الله لا في استلزام الالم الحاصل بالانقطاع لعوض اخر وهكذا دائما ولا يجب اشعار

صاحبه اى المستحق للعوض بايصاله عوضا بخلاف الثواب فانه يجب ان يقارن التعظيم ولا يحصل التعظيم

الا بان يشعر بانه ثواب له ولا يتعين منافع لان يكون عوضا بل يجوز ان يوصل اليه عوض كل ما يحصل فيه

نفع بخلاف الثواب فانه لا بد ان يكون من جنس ما الفه المكلف من ملاذه كالاكل والشرب واللبس

والنكح لانه رغب فيه وتحمل المشاق بخلاف العوض ولا يصح اسقاطه اى لا يجوز اسقاط العوض ممن وجب عليه

العوض لا في الدنيا ولا في الاخرة سواء كان العوض عليه تعالى او علينا هذا مذهب ابي هاشم وذهب ابو الحسين

الى انه يصح اسقاطه ان كان علينا اذا استحل الظالم من المظلوم وجعله المظلوم في حل بخلاف العوض عليه تعالى

فان اسقاطه عنه عبث لعدم انتفاعه والعوض عليه يجب ان يؤديه الى حد الرضا عند كل عاقل يعني

العوض ان وجب عليه تعالى يجب ان يكون زائدا على الالم زيادة ينتهي الى حد يرضى به كل عاقل وان كان العوض

علينا يجب مساواته للالم لان الزايد على ما يستحق عليه الضمان يكون ظلما واجل الحيوان الوقت الذي

علم الله تعالى بطلان حيوته فيه والمقتول يجوز فيه الامران لولاه اى لولا القتل يجوز موته في ذلك

الوقت وحيوته ايضا وقال ابو الهذيل لم يمت البتة في ذلك الوقت فقال كثير من المعتزلة لم يعش البتة

الى المدة هو اجله ويجوز ان يكون الاجل لطفا للغير لا للمكلف اى يجوز ان يكون اجل الانسان لطفا

لغيره من المكلفين ولا يجوز ان يكون لطفا للمكلف نفسه لان بالاجل ينقطع التكليف من المكلف

وعند انقطاع التكليف لا يكون اللطف متحققا والرزق ما صح الانتفاع به ولم يمكن لاحد منعه منه

قطعا البهيمة قبل ان يستهلكه المضغ والبلع لا يكون رزقا له الا ان للمالك منعها منه والحرام ايضا

لا يكون رزقا لان الله تعالى منع من الانتفاع به وما كان محللا مباحا فما اخذ العبد منه بنصب

وتعب فالعبد هو الرازق لنفسه والله تعالى ليس رازقا له في ذلك الرزق واما ما اتاه منه بغير فعله فهو

من الله تعالى والرازق له في ذلك الرزق هو الله تعالى والسعي في تحصيله قد يجب عند الحاجة وقد يستحب

اذا طلب التوسعة على نفسه وعياله وقد يباح عند قصد تكثير المال من غير ارتكاب منهي عنه وقد يحرم

عند ارتكاب المنهيات كالغصب والسرقة والربا والرزق عند الاشاعرة هو ما ساقه الله الى الحيوان

فانتفع به فيدخل فيه رزق الانسان والدواب وغيرهما من الماكول وغيره مباحا او حراما مملوكا او غير

مملوك ويخرج ما لا ينتفع به وان كان له سوق للانتفاع لانه يتوقف فيمن ملك شيئا وتمكن من الانتفاع

به ولم ينتفع ان ذلك لم يصر رزقا له وعلى هذا يصح ان كل احد يستوفي رزقه ولا ياكل احد رزق غيره ولا

الغير رزقه وذهب بعضهم الى ان الرزق هو ما يربى به الحيوان من الاغذية والاشربة لا غير والسعر تقدير

العوض الذي يباع به الشيء طعاما كان او غيره وهو رخص او غلاء ولا بد من اعتبار العادة واتحاد الوقت

دالمكان

والمكان في الرخص والغلاء فان انحطاط السعر انما يكون رخصا اذا كان الانحطاط عما جرت
العادة بكونه عوضا في ذلك الوقت وذلك المكان وكذا ارتفاع السعر انما يكون غلاء اذا كان الارتفاع
على ما جرت العادة بكونه عوضا في ذلك الوقت وذلك المكان وقد يستند الى الله تعالى بان يقلل
جنس المتاع المعين ويكثر رغبة الناس فيه فيحصل الغلاء ويكثر جنس ذلك المتاع ويقلل رغبة الناس
فيه فيحصل الرخص وقد يستند الينا ايضا كان يحمل السلطان الناس على بيع تلك السلعة بثمن
غال ظلما منه او يحتكر الناس الحنطة او غيرها لاسباب المستندة الينا فيحصل الغلاء او الرخص بخلاف
ذلك والاصلح قد يجب على الله تعالى لوجود الداعي وانتفاء الصارف ذهب المعتزلة الى انه يجب على
الله تعالى ما هو اصلح للعباد واستدلوا على ذلك بانه يجب الفعل عند وجود الداعي والقدرة وانتفاء
الصارف واعترض بان ذلك وجوب الفعل عنه بمعنى اللزوم عند تمام العلة والمدعى هو الوجوب عليه
بمعنى استحقاق الذم على الترك فاين هذا من ذلك واعلم ان مفاسد هذا الباب اكثر من ان تحصى
ولنذكر شيئا من ذلك منها ان الاصلح بحال الكافر المبتلى بالاسقام والآفات ان لا يخلق او يموت طفلا
او يسلب عقله عند البلوغ فلم لم يفعل الله تعالى ذلك بالنسبة اليه وابقاه حتى يفعل ما يوجب خلوده في
النار ومنها انه يلزم ان يكون اماتة الانبياء والاولياء المرشدين وتبقية ابليس وذرياته المضلين
الى يوم الدين اصلح للعباد وكفى بهذا فظاعة ومنها انه يلزم ان لا يبقى للتفضل مجال ولا يكون لله تعالى
خيرة في الانعام والافضال بل يكون ما يفعله تادية للواجب كرد وديعة او دين لازم فلا يستوجب
على فعله شكرا ولا يكون الدعاء لدفع البلاء وكشف الباساء والضراء سؤالا لان الله تعالى [illegible]
هو الواجب عليه تعالى ومنها ان مقدورات الله تعالى غير متناهية فاي قدر ينضبط في الاصلح فالمر
عليه يمكن فيلزم ان لا يمكن تادية [illegible] ما هو الواجب عليه وهذا اظهر من ان يخفى المقصد الرابع
في النبوة وهي [illegible] الانسان مبعوث [illegible] فان كان النبي مأخوذا من النباوة وهو الارتفاع
لعلو شانه وسطوع برهانه او من النبي بمعنى الطريق لكونه وسيلة الى الحق فالنبوة على الاصل كالابوة
وان كان من النبأ فهو الخبر لانبائه عن الله تعالى فعلى قلب الهمزة واوا ثم الادغام كالمروة والرسول بمعنى
وقد يخص [illegible] البعثة [illegible] على فوائد [illegible] النقل فيما يدل عليه
العقل [illegible] وعلمه وقدرته واستفادة الحكم من النبي فيما لا يدل اي
[illegible] والسمع والبصر والمعاد الجسماني لئلا يكون للناس حجة على الله
لا يستقل بها العقل
تعالى بعد الرسول وازالة الخوف الحاصل عند الاتيان ب[illegible] لكونه تصرفا في ملك الله تعالى بغير
اذنه وعند تركها لكونه ترك الطاعة واستفادة الحسن والقبح في الافعال التي تحسن تارة وتقبح
اخرى من غير اهتداء العقل الى مواقعها واستفادة النافع والضار اي معرفة منافع الاغذية و
الادوية ومضارها التي لا يفي بها التجربة الا بعد ادوار واطوار مع ما فيها من الاخطار وحفظ
النوع الانساني فان الانسان مدني بالطبع يحتاج الى التعاون فلا بد من شرع يفرضه شارع يكون

مطاعا

البحث في النبوة وبيان حقيقتها

٣٩٢

مطاعا كما ذكرنا في بيان حسن التكليف على طريقة حكماء الاسلام وتكميل اشخاصه اى تكميل
النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة في العلميات والعمليات وتعليمهم الصنايع الخفية
من الحاجات الضروريات وتعليمهم الاخلاق الفاضلة الراجعة الى الاشخاص والسياسات
الكاملة العايدة الى الجماعات من المنازل والمدن والاخبار بالثواب والعقاب ترغيبا في الحسنات
وتحذيرا عن السيئات الى غير ذلك فيحصل اللطف للمكلف اى فبعثة الانبياء لطف من الله تعالى
بالنسبة الى عباده وشبهة البراهمة وهي ان البعثة اما لاجل ما يوافق العقل فلا حاجة فيه اليهم او لاجل
ما يخالفه وما يخالف العقل غير مقبول فلا فائدة في بعثتهم باطلة لما تقدم من ان ما يوافق العقل
قسمان احدهما ما يستقل العقل بادراكه والثاني ما لا يستقل العقل بادراكه والحاجة اليهم في
القسم الثاني بل في القسم الاول ايضا ليتعاضد العقل بالنقل وهي واجبة لاشتمالها على اللطف
في التكاليف العقلية فان الانسان اذا كان واقفا على التكاليف بحسب الشرع كان اقرب من فعل
الواجبات العقلية وترك المنهيات العقلية اقول لا يخفى ما فيه من البعد فالاقرب ان لا يحال الى ما
بينه انفا من اشتمالها على فوايد ويجب في النبي العصمة ليحصل الوثوق بافعاله واقواله فيحصل الغرض
من البعثة وهو متابعة المبعوث اليهم له في اوامره ونواهيه ولوجوب متابعته وضدها يعني لو صدر عنه
الذنب لزم اجتماع الضدين وهما وجوب متابعته ووجوب مخالفته اما الاول فللاجماع المنعقد على وجوب
متابعة النبي ولقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله واما الثاني فلان متابعة المذنب
حرام ولوجوب الانكار عليه يعني لو صدر عنه الذنب لوجب منعه وزجره والانكار عليه لعموم ادلة الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه حرام لاستلزامه ايذاءه المحرم بالاجماع ولقوله تعالى والذين يؤذون
الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة ولزم ايضا امور اخر كلها منتفية منها ان تكون شهادته
مردودة اذ لا شهادة للفاسق بالاجماع ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واللازم باطل
بالاجماع ولان من لا يقبل شهادته في القليل الزايل السريع من متاع الدنيا كيف يسمع شهادته
في الدين القيم ومنها استحقاقه العذاب واللعن واللوم لدخوله تحت قوله تعالى ومن يعص الله
ورسوله فان له نار جهنم وقوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين وقوله تعالى لم تقولون ما لا تفعلون
وقوله اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم لكن ذلك منتف بالاجماع ولكونه من اعظم المنفرات
ومنها عدم نيله عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين فان المراد به النبوة والامامة
التي دونها ومنها كونه غير مخلص لان المذنب قد اغواه الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى
حكاية لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين لكن اللازم منتف بالاجماع
ولقوله تعالى في ابرهيم ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفي
يوسف انه من عبادنا المخلصين ومنها كونه من حزب الشيطان ومتبعيه واللازم

قوله الى ما بينه اى المصنف بقوله البعثة حسنة لاشتمالها على فوايد

تبيين بجاى آوردن و پرسيدن و تحقيق كردن كنز

وقطع

هتّم قصد کردن کنم
شوکت سمت شدن در جنک و تمام سنح شدن کنم
حشو مردم فرومایه کنم التطفیف کم
پیمودن خلاصه اناب الله تعالی رجع رسنو
الابتهاج خوشحال شدن الذل ترك الافتخار
الاتیان بالنقص الذکاء سرعة
الفطنة فطنه زیرکی
الطبع بالتحریک
الوسخ
بتشدید
من الصداد
و شین لعیب
ن
الدبران الدا
والعانة ١٢

قطعي البطلان ومنها عدّ كونه مسارعاً في الخيرات معدوداً عند الله من المصطفين الاخيار اذ لاخير في الذنب
لكن اللازم منتف لقوله تعالى في حق بعضهم انهم كانوا يسارعون في الخيرات وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار بقي
الكلام في ان العصمة من اي معصية يجب فان ما يتوهم صدوره عن الانبياء من المعاصي اما ان يكون منافياً لما
يقتضيه المعجزة كالكذب فيما يتعلق بالتبليغ اولا والثاني اما ان يكون كفراً او معصية غيره وهي اما ان تكون كبيرة
كالقتل والزنا او صغيرة منفرة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة او غير منفرة ككذبة وشتمة وهم بمعصية كل ذلك
اما عمداً او سهواً بعد البعثة او قبلها والجمهور على وجوب عصمتهم عما ينافي مقتضى المعجزة وقد جوزه القاضي
سهواً زعماً منه انه لا يدخل في التصديق المقصود بالمعجزة وعن الكفر وقد جوزه الازارقة من الخوارج بناء على تجويز
هم الذنب مع قولهم بان كل ذنب كفر وجوز الشيعة اظهاره تقية واحترازاً عن القاء النفس في التهلكة ورد
بان اولى الاوقات بالتقية ابتداء الدعوة لضعف الداعي وشوكة المخالف وكذا عن تعمد الكبائر بعد البعثة
وجوزه الحشوية وكذا عن الصغائر المنفرة لاخلالها بالدعوة الى الاتباع ولهذا ذهب كثير من المعتزلة
الى نفي الكبائر قبل البعثة ايضاً وبعض الشيعة الى نفي الصغائر ولو سهواً والمذهب عند محققي الاشاعرة
منع الكبائر والصغائر الخسيسة بعد البعثة مطلقاً والصغائر الغير الخسيسة عمداً لا سهواً وذهب امام الحرمين
من الاشاعرة وابو هاشم من المعتزلة الى تجويز الصغائر عمداً فالمصنف ان اراد وجوب العصمة عن جميع المعاصي
كما هو الظاهر من كلامه والمصرح به في الشرح فلا يخفى ان ما ذكره من الادلة لا يفيد ذلك فان صدور الذنب عنه
سيما الصغيرة سهواً لا يخل بالوثوق بقوله وفعله والمتابعة قبل البعثة غير واجبة وبعد البعثة انما هي
فيما يتعلق بالشريعة وتبليغ الاحكام وبالجملة فيما ليس بذنب له ولا طبع والانكار على ما صدر عنهم سهواً غير
جائز ورد الشهادة انما يكون بكبيرة او اصرار على صغيرة من غير انابة ولزوم الزجر والمنع واستحقاق
العذاب واللعن واللوم انما هو على تقدير العمد وعدم الانابة ومع ذلك فلا يتأذى النبي بل يبتهج و
بمجرد كبيرة سهواً وصغيرة ولو عمداً لا يعد المرء من الظالمين على الاطلاق ولا من الذين اغواهم الشيطان
ولا من حزب الشيطان سيما مع الانابة وعلى تقدير كونه مسارعاً في الخيرات لعمومه كل فعل وترك فتنافي البعض لها او كونه
من زمرة الاخيار لا ينافي صدور الذنب عنه اخيراً سيما سهواً او مع التوبة وبالجملة فدلالة الوجوه المذكورة على
نفي الكبيرة سهواً والصغيرة غير المنفرة عمداً محل نظر ويجب ايضاً في النبي كمال العقل والذكاء والفطنة
وقوة الرأي لان من لم يتصف بها لم يرغب في متابعته والانقياد لاوامره ونواهيه ويجب ايضاً عدم السهو
لئلا يسهو فيما امر بتبليغه ولعل مراده ان لا يكون السهو في الامور الدينية لازماً له وعدم كل ما ينفر عنه من دناءة
الآباء وعهر الامهات والفظاظة والغلظة والابنة وشبهها من الامراض التي ينفر عنها الطبايع كا
لبرص والجذام وسلس البول والريح والاكل على الطريق وشبهه من الامور الخسيسة وطريق معرفة صدقه
اي صدق النبي في دعوى النبوة ظهور المعجزة على يديه وهو ثبوت ما ليس بمعتاد او نفي ما هو معتاد مع خرق
العادة ومطابقة الدعوى قيد بذلك احترازاً عن الكرامات فانها لا تكون مطابقة الدعوى صورة
عند الدعوى لكنه يخرج الارهاص والمعجزة المكذبة لمدعي النبوة ايضاً والمص يسميهما معجزة كما سيأتي واما

قوله

٣٩٤ قوله مع خوارق العادة فهو لغو محض لعله من طغيان القلم لكن ينبغي ان يذكر ههنا قيدًا آخر وهو عدم
المعارضة ليتميز عن السحر والشعبدة والمص في تعريف المعجزة انه امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم
المعارضة وقيل ينتقض بما اذا دل على خلاف دعواه كمن ادعى النبوة وقال معجزتي ان انطق هذا الحجر
فنطق لكنه قال انه كاذب فالاولى في تعريفها ان يزاد على المص قولنا ومطابقته للدعوى اقول قد يطلق
المعجزة على مثله كما سيأتي في كلام المص وانما كان ظهور المعجزة طريقا لمعرفة صدقه لان الله تع يخلق
عقيبها العلم الضروري بالصدق كما اذا قام رجل في مجلس ملك بحضور جماعة وادعى انه رسول هذا الملك
اليهم فطالبوه بالحجة فقال هي ان يخالف هذا الملك عادته ويقوم على سريره ثلث مرات ويقعد ففعل
فانه يكون تصديقا له ومفيدا للعلم الضروري بصدقه من غير ارتياب فان قيل هذا تمثيل وقياس للغائب على الشاهد
وهو على تقدير ظهور الجامع انما يعتبر في العمليات لافادة الظن وقد اعتبرتموه بلا جامع لافادة اليقين
في العلميات التي هي اساس ثبوت الشرائع على ان حصول العلم فيما ذكرتم من المثال انما هو لما شوهد من قرائن
الاحوال قلنا التمثيل انما هو للتوضيح والتقريب دون الاستدلال فلا مدخل لمشاهدة القرائن في افادة
العلم الضروري بل حصوله للغائبين عن هذا المجلس عند تواتر القصة لهم وللحاضرين فيما اذا فرض الملك
في بيت ليس فيه غيره ودونه حجب لا يقدر على تحريكها احد سواه وجعل مدعي الرسالة معجزة ان الملك يحرك تلك
الحجب من ساعته ففعل وقصة مريم وغيرها تقطع بجواز ظهورها على الصالحين اختلفوا في جواز ظهور
ما هو خارق للعادة على يد غير النبي من الصالحين اعني المواظبين على الطاعات المجتنبين عن المعاصي
فذهب المعتزلة الى منعه تمسكا بما سيأتي والاشاعرة الى ثبوته واختاره المص واحتج عليه بقصة مريم
على ما دل عليه قوله تع كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا وغيرها مثل قصة آصف بن برخيا كما
دل عليه قوله تع انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك وغيرها واشار الى الجواب عن ادلة المعتزلة وهي
وجوه منها انه لو صدر عن غير النبي لكثر وقوعه لصدوره عن النبي بالطريق الاولى وعن غير النبي فيخرج
عن ان يكون معجزا لخروجه عن ان يكون امرا خارقا للعادة لكثرة وقوعه وتقرير الجواب انا لا نم خروجه عن حد
الاعجاز فان صدوره من الانبياء والاولياء لا يجعله عادة معتادة والى هذا اشار بقوله ولا يلزم
خروجه عن حد الاعجاز ومنها انه لو جاز ظهور الخارق عن غير النبي لزم التنفر عن الانبياء لان الباعث على
اتباعهم انفرادهم عن غيرهم وعجز غيرهم عن مشاركتهم فاذا شاركوهم هان الخطب ولزم التنفرة عن اتباعهم
وتقرير الجواب انا لا نم لزوم التنفرة عن اتباعهم بمشاركة الاولياء لهم كما لا يلزم ذلك من مشاركة نبي
آخر والى هذا اشار بقوله ولا التنفر ومنها ان تميز النبي عن غيره انما هو لظهور الامر الخارق للعادة
على يده فلو ظهر على يد غيره ايضا لزم عدم تميز النبي عن غيره وتقرير الجواب انا لا نم لزوم عدم التميز وانما
يلزم لو لم يحصل التميز بامر آخر وهو تم فان النبي يتميز عن الولي بدعوى النبوة والى هذا اشار بقوله
ولا عدم التميز اي ولا يلزم عدم التميز ومنها انه لو صدر عن غير النبي لبطلت دلالته على صدق النبي لان مبنى
الدلالة على اختصاصه بالنبي فاذا بطل الاختصاص بطلت الدلالة والجواب منع اللزوم وانما يلزم لو ادعى

الارهاص
هو العلامة الدالة
على بعثة النبي قبل بعثته كالنور
الذي ظهر من جبين عبد الله صحابه مثل
ما وقع في زمان عيسى عليه السلام ان شخصا ادعى
النبوة وما درس وناحى صار يسمع الميت
حيا واكله وزن آمري چيزي عجب
غير واقع ١٢ للارهاص
هو احداث
امر خارق
للعادة دال
على بعثة نبي
قبل بعثته شرح
المواقف بركار
دايم ليستنده ١٢
ارتداد الطرف
بر هم نهادن چشم
هون سان شدن
كنز الخطب الامر العظيم
١٥

دلالة

ولأنه كل خارق على صدق النبي وليس كذلك بل لها شرائط منها مقارنتها للدعوى وإلى هذا أشار بقوله ولا
إبطال دلالته ومنها أنه لو جاز ظهوره على يد صادق وغير النبي لجاز ظهوره على يد كل صادق فيلزم عموم ظهور
المعجزة والجواب منع الملازمة لأن منشأ ظهور الخارق للعادة كرامة صاحبه وهي إنما توجد في الأنبياء والصالحين
من عباد الله تعالى وهم الأولياء وإلى هذا أشار بقوله ولا العمومية ومعجزاته قبل النبوة تعطي الإرهاص اختلفوا في
ظهور المعجزة على سبيل الإرهاص وهو إحداث أمر خارق للعادة دال على بعثة النبي قبل بعثته أنه هل يجوز أم لا فجوّزنا
المص الجواز واحتج عليه بظهور معجزات نبينا قبل نبوته مثل انكسار إيوان كسرى وانطفاء نار فارس وتظليل الغمام
وتسليم الأحجار عليه وقصة مسيلمة وفرعون وإبرهيم تعطي ظهور المعجزة على العكس اختلفوا في أنه هل يجوز
ظهور المعجزة على يد الكاذبين على العكس من دعواهم إظهارا لكذبهم فالذين منعوا ظهور الكرامات على غير النبي
منعوا من ذلك والذين جوّزوا ظهور الكرامات على غير الأنبياء جوّزوا ذلك أيضا واختاره المص واحتج
عليه بالوقوع فإنه لو وقع ليدل على الجواز ومما وقع ما نقل عن مسيلمة الكذاب أنه لما ادعى النبوة فقيل له
إن رسول الله دعا لأعور فارتد بصيرا فدعا مسيلمة لأعور فذهبت عينه الصحيحة وكما نقل أن فرعون لما ضرب موسى
لبني إسرائيل طريقا في البحر يبسا قال فرعون أنا أيضا نمهد لها الطريق فاتبعهم بجنوده فغشيهم الموج فأغرقوا
جميعا وكما نقل أن إبرهيم لما جعل الله عليه النار بردا وسلاما قال عمه أنا أجعل النار على نفسي بردا وسلاما
فجاءت نار فاحرقت لحيته ودليل الوجوب يعطي العمومية ولا يجب الشريعة اختلفوا في أنه هل يجب البعثة في كل
زمان بحيث لا يجوز خلو زمان عن بعثة نبي فقالت الأشاعرة لا يجب البعثة في كل زمان بناء على نفي الحسن والقبح العقليين
وقالت الإمامية يجب البعثة في كل زمان واختاره المص واحتج عليه بأن الدليل الدال على وجوب البعثة يعطي عموم
الوجوب في كل وقت لأن الحث على الطاعة والنهي عن القبائح لا يحصل إلا بالبعثة فيكون لطفا فيكون
واجبا في جميع الأوقات واختلفوا في أنه هل يجب الشريعة للنبي المبعوث أم لا فذهب أبو علي وأتباعه إلى أنه يجوز
بعثة النبي لتأكيد ما في العقول ولا يجب أن يكون له شريعة فإنه يجوز بعثة نبي بعد نبي بشريعة واحدة فكذا يجوز بعثة
نبي بمقتضى ما في العقول وذهب أبو هاشم وأصحابه إلى أنه لا يجوز أن يبعث نبيا إلا بشريعة لأن العقل كاف في العلم
بالعقليات فلو لم يكن للنبي شريعة يلزم أن يكون بعثته عبثا وأجاب المص بأنه يجوز أن يكون البعثة مشتملة
على نوع من المصلحة بأن يكون العلم بنبوته ودعوته إياهم إلى ما في العقول مصلحة لهم فلا يكون البعثة عبثا
وظهور معجزة القرآن وغيره مع اقتران دعوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله يدل على نبوته يعني أن نبينا محمد
ادعى النبوة واقترن بدعواه ظهور المعجزة وكل من كان كذلك كان نبيا أما بيانا أنه أما أنه ادعى النبوة فللتواتر
وأما أنه أظهر المعجزة فلأنه أتى بالقرآن وهو معجز وأما أنه أتى فللتواتر وأما أنه معجز فلأنه تحدى به ودعى
إلى الإتيان بسورة من مثله مصاقع البلغاء والفصحاء من العرب العرباء مع كثرتهم كثرة رمال الدهناء
وحصى البطحاء وشهرتهم بغاية العصبية والحمية الجاهلية وتهالكهم على المباهاة والمباراة
فعجزوا حتى آثروا المقارعة بالسيوف على المعارضة بالحروف وبذلوا المهج والأرواح دون المدافعة
بالأبدان والأشباح فلو قدروا على المعارضة لعارضوا ولو عارضوا لنقل إلينا لتوفر الدواعي

العرب العرباء الخلص منهم يقال العرب العرباء مصاقع البلغاء أي ... الدهناء موضع ببلاد تميم ... البطحاء مسيل واسع ... والحمية الجاهلية ... المهج جمع المهجة ... إذا خرجت ...

٣٩٦ وكذا الصفات والعلم بجميع ذلك قطعي كسائر العاديات لا يقدح فيها احتمال انهم تركوا المعارضة
مع القدرة عليها او عارضوا ولم ينقل الينا لمانع كعدم المبالاة وقلة الالتفات والاشتغال بالمهمات
والى هذا المعنى اشار بقوله والتحدي مع الامتناع وتوفر الدواعي يدل على الاعجاز وايضا فامور اخر
خارقة للعادة بلغت جملتها حد التواتر وان كانت تفاصيلها من الآحاد والى هذا المعنى اشار بقوله
والمنقول معنى متواترا من المعجزات يعضده واعجاز القرآن قيل لفصاحته وقيل لاسلوبه وقيل لفصاحته معا وقيل
للصرفة والكل محتمل اتفق الجمهور على ان اعجاز القرآن لكونه في الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى
من البلاغة على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم وعلماء الفرق بمهارتهم في فن البيان واحاطتهم باساليب
الكلام والمراد بالفصاحة في عبارة المتن ما هو اعم منها ومن البلاغة واطلاقها على هذا المعنى شايع وقال
بعض المعتزلة اعجازه لاسلوبه الغريب ونظمه العجيب المخالف لما عليه كلام العرب في الخطب والرسائل و
الاشعار وقال القاضي الباقلاني وامام الحرمين ان وجه الاعجاز هو اجتماع الفصاحة مع الاسلوب المخالف لاساليب
كلام العرب من غير استقلال لاحدهما اذ ربما يدعى ان بعض الخطب والاشعار من كلام اعاظم البلغاء لا ينحط
عن جزالة القرآن انحطاطا بينا قاطعا للاوهام وربما يقصد نظم يكون مثلا نظم القرآن على ما روي من ترهات
مسيلمة الكذاب الفيل ما الفيل وما ادراك ما الفيل له ذنب وبيل وخرطوم طويل وذهب النظام وكثير من
المعتزلة والمرتضى من الشيعة الى ان اعجازه بالصرفة وهي ان الله تعالى صرف همم المتحدين عن معارضته مع قدرتهم
عليها وذلك اما بسلب قدرتهم او بسلب دواعيهم واحتجوا بوجهين الاول انا نقطع بان فصحاء العرب كانوا
قادرين على التكلم بمثل مفردات السور ومركباتها القصيرة مثل الحمد لله ومثل رب العالمين وهكذا الى
الآخر فيكونون قادرين على الاتيان بمثل السورة والثاني ان الصحابة عند جمع القرآن كانوا يتوقفون
في بعض السور والآيات الى شهادة الثقات وابن مسعود قد بقي مترددا في الفاتحة والمعوذتين ولو كان نظم
القرآن معجزا لفصاحته لكان كافيا في الشهادة والجواب عن الاول ان حكم الجملة قد يخالف حكم الاجزاء
وهذه بعينها شبهة من نفى قطعية الاجماع والخبر المتواتر ولو صح ما ذكر لكان كل من احاد العرب قادرا على
الاتيان بمثل قصائد فصحائهم كامرء القيس واقرانه واللازم قطعي البطلان وعن الثاني بعد صحة الرواية
وكون الجمع بعد النبي لا في زمانه وكون كل سورة مستقلة بالاعجاز ان ذلك كان للاحتياط والاحتراز عن
ادنى تغير لا يخل بالاعجاز وان اعجاز كل سورة ليس مما يظهر لكل احد بحيث لا يبقى له تردد اصلا واستدل على بطلان
الصرفة بوجوه الاول ان فصحاء العرب انما كانوا يتعجبون من حسن نظمه وبلاغته وسلاسته في جزالته و
يرقصون رؤسهم عند سماع قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي الآية لذلك لا لعدم تاتي
المعارضة مع سهولتها في نفسها الثاني انه لو قصد الاعجاز بالصرفة لكان الانسب ترك الاعتناء ببلاغته
وعلو طبقته لانه كلما كان انزل في البلاغة وادخل في الركاكة كان عدم تيسر المعارضة ابلغ في خرق
العادة الثالث قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا
ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فان ذكر الاجتماع والاستظهار بالغير في مقام التحدي

تنهات
[illegible] على كذا
[illegible] عليه [illegible]
[illegible] ١٢ تبارك فتبارك
[illegible] دادن بحرص تمام [illegible]
مباهات مانند كردن ١٢ه عارضه [illegible]
يعني النقل عنه معجزات كثيرة مثل نبوع الماء
من بين اصابعه واشباع الخلق
الكثير من الطعام اليسير
ومكالمات
حيوانات العجم
فكل واحد من
هذه وان لم
يتواتر بخصوصه
فيكون المنقول معنى
متواترا فيكون اعجاز
القرآن معضد المنقول
معناه متواترا ١٢
الترهات الطرق الصغار
غير الجادة تتشعب الواحدة
منها فارسي معرب ثم استعير
في الباطل [illegible] لنا في الطبقة
الماضية له الالهية وعلى دقايق
الالهية واحوال المبدا والمعاد
ومكارم الاخلاق والارشاد الى
فنون الحكمة العلمية والعملية والمصالح
الدينية والدنيوية على ما يظهر للمتدبرين
[illegible] المتفكرين ١٢ [illegible]
[illegible] من الضعف و[illegible]
[illegible] بالتركيب [illegible]
[illegible] ١٢ الجزالة
[illegible] الركاكة قال الجوهري اللفظ [illegible]
[illegible] او [illegible] لعلوم التي
[illegible] الاتيان بمثل القرآن بمعنى انها لم تكن
[illegible] كانت حاصلة فازالها
[illegible] عند المرتضى وتحقيقه انه كان
عندهم العلم بنظم القرآن والعلم بانه كيف يؤلف
كلام [illegible] والمعتاد ان من كان عنده
[illegible] ان يتمكن من الاتيان بالمثل الا انهم كلما حاولوا
[illegible] عن قلوبهم تلك العلوم دفعة [illegible]
٢١

انما يحسن فيما لا يكون مقيدًا للبعض ويتوهم كونه مقيدًا للكل فيقصد نفي ذلك والنسخ تابع
للمصالح اشارة الى رد ما قال اليهود في ابطال نبوة نبينا من ان شريعة موسى مؤبدة لان النسخ باطل لان
المنسوخ ان كان متضمنًا للمفسدة كان اعماله قبيحًا وان لم يكن متضمنًا للمفسدة كان رفعه قبيحًا
واذا بطل النسخ يلزم ان يكون شريعة موسى مؤبدة فيلزم بطلان شريعة محمد لكونها ناسخة لشريعة موسى
تقرير الرد بناء على قول المعتزلة ان الاحكام تابعة للمصالح وهي تختلف بحسب الاوقات والاشخاص
واكد جواز النسخ ببيان وقوعه بقوله وقد وقع حيث حرم على نوح بعض ما احل لمن تقدمه فانه جاء في التوراة
ان الله تعالى قال لادم وحواء قد احل لكما كل ما دب على وجه الارض وقد حرم على نوح بعض الحيوانات و
اوجب الختان على الفور على الابناء المتاخرين عن نوح بعد تاخره يعني مع اباحة تاخره على نوح وحرم
الجمع بين الاختين في شريعة موسى وشريعة نبينا مع اباحته في شريعة ادم ونوح عليهما السلام وغير ذلك
من الاحكام التي نسخت في بعض الاديان وخبرهم عن موسى بالتابيد مختلق يعني خبر اليهود عن تابيد
شريعة موسى اي ما رووه عن موسى انه قال تمسكوا بالسبت ابدًا ما دامت السموات والارض يدل على ان
شريعته مؤبدة لم يثبت هذه الرواية عن اليهود وقيل اختلقه ابن الراوندي ومع تسليمه اي تسليم ثبوت
هذه الرواية عنهم لا تدل على المراد قطعًا لانه غير متواتر فان بخت نصر استأصلهم وافناهم بحيث لم يبق
منهم عدد التواتر والسمع دل على عموم نبوته اي الدلائل السمعية دلت على انه مبعوث الى الثقلين لا الى
العرب خاصة على ما زعم بعض اليهود والنصارى زعمًا منهم ان الاحتياج الى النبي انما كان للعرب خاصة
دون اهل الكتابين مثل قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم
جميعًا قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن ليظهره على الدين كله ومثل قوله بعثت الى الاسود والاحمر ق هو
افضل من الملائكة وكذا غيره من الانبياء لوجود المضاد للقوة العقلية وقهرها على الانقياد عليها ذهب
جمهور الاشاعرة الى ان الانبياء افضل من الملائكة خلافًا للحكماء والمعتزلة والقاضي ابي بكر وابي
عبد الله الحليمي منهم وصرح بعضهم بان عوام البشر من المؤمنين افضل من عوام الملائكة وخواص
الملائكة افضل من عوام البشر واختار المص مذهب الاشاعرة متمسكًا بان للبشر مع وجود المضاد للقوة
العقلية وشواغل عن الطاعات العلمية والعملية كالشهوة والغضب وسائر الحاجات الشاغلة و
الموانع الخارجية والداخلة فالمواظبة على العبادات وتحصيل الكمالات بالقهر والغلبة على ما يضاد
القوة العقلية يكون اشق وابلغ في استحقاق الثواب المعني بالافضلية هو زيادة استحقاق الثواب
والكرامة وقد يتمسك بوجوه نقلية منها ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لادم والحكيم لا يامر بالسجود لا
للادنى واباء ابليس عن السجود معللًا بانه خير من ادم لكونه من نار وادم من طين يدل على ان المامور
به كان سجود تكرمة وتعظيم لا سجود تحية وزيارة ومنها ان ادم علمهم الاسماء الحسنى والمعلم افضل من
المتعلم وسوق الاية ينادي على ان الغرض اظهار ما خفي عليهم من افضلية ادم وقال الم اقل لكم اني اعلم غيب
السموات والارض [illegible]

قال النسخ يجوز ان يكون لمصلحة لشخص ووقت دون شخص اخر وسائر الاوقات شرح قديم
الاختلاف في ويقع بالمعنى الاحاديث [illegible] خلاصة ثقلان
الانس والجن لقوله تعالى سنفرغ لكم ايها الثقلان كنز ١٢

مبحث في تفضيل الانبياء على الملائكة

جمهور المسلمين على ان الملائكة اجسام لطيفة وتظهر في صور مختلفة ويقوون على افعال شاقة انهم عباد مكرمون يواظبون على الطاعة والعبادة ولا يوصفون بالذكورة والانوثة واستقر الخلاف بين المسلمين في عصمتهم وفي تفضيلهم على الانبياء ولا قاطع في احد الجانبين شرح مقاصد

قال الله تعالى واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال اني اعلم ما لا تعلمون وعلم ادم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم قال يا ادم انبئهم باسمائهم فلما انبأهم باسمائهم قال الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض واعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون الاية

المحفوظ وحصول ذلك في الازمنة المتطاولة بالتجارب في الانظار المتوالية ومنها قوله تعالى ان الله اصطفى ادم
ونوحا وال ابرهيم وال عمران على العالمين وقد خص من ال ابرهيم وال عمران غير الانبيا بدليل
الاجماع فيكون ادم ونوح وجميع الانبيا مصطفين على العالمين الذين منهم الملئكة اذ لا
مخصص للملائكة من العالمين ولا جهة لتقييده بالكثير من المخلوقات واحتج المخالفون ايضا بوجوه
نقلية وعقلية اما النقليات فمنها قوله تعالى ولله يسجد ما في السموات وما في الارض من دابة و
الملائكة وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون خصهم بالتواضع وترك الاستكبار
في السجود وفيه اشارة الى ان غيرهم ليس كذلك وان اسباب التكبر والتعظيم حاصلة لهم وصفهم باستمرار الخوف
وامتثال الاوامر ومن جملتها اجتناب المنهيات ومنها قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته
ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار وهم لا يفترون وصفهم بالقرب الشريف عنده وبالتواضع والمواظبة
على الطاعة والتسبيح ومنها قوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون الى ان قال وهم
من خشيته مشفقون وصفهم بالكرامة المطلقة والامتثال والخشية وهذه الامور اساس كافة الخير
والجواب ان جميع ذلك انما يدل على فضيلتهم لا على افضليتهم سيما على الانبيا ومنها قوله تعالى قل لا اقول
لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك فان مثل هذا الكلام انما يحسن اذا كان الملك
افضل فكانه قال لا اثبت لنفسي مرتبة فوق البشرية كالملكية والجواب انه لما نزل قوله تعالى والذين كذبوا
باياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمراد به ما استعجلوه بالعذاب تهكما به وتكذيبا له فنزلت
بيانا لانه ليس الى انزال العذاب من خزائن الله يفتحها ولا يعلم ايضا متى ينزل بهم العذاب منها ولا هو ملك
فيقدر على انزال العذاب عليهم كما يحكى ان جبرئيل قلب بجناحه المؤتفكات فقد دلت الاية على ان
الملك اقدر واقوى لا على انه افضل من البشر ومنها قوله تعالى ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان
تكونا ملكين اي لا كراهة ان تكونا ملكين يعني ان الملكية بالمرتبة الاعلى وفي الاكل من الشجرة تقربا
اليها والجواب انهما رايا الملائكة احسن صورة واعظم خلقا واكمل قوة فمناهما مثل ذلك وخيل اليهما
ان الكمال الحقيقي والفضيلة المطلوبة ولو سلم فغايته التفضيل على ادم قبل النبوة ومنها قوله تعالى
علمه شديد القوى يعني جبرئيل والمعلم افضل من المتعلم والجواب ان ذلك بطريق التبليغ وانما
التعليم من الله تعالى ومنها قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون اي لا
يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو ارفع منه درجة كقولك لا يستنكف من هذا الامر الوزير ولا
السلطان ولو عكست لاختلت والجواب ان الكلام سيق لرد مقالة النصارى وغلوهم في المسيح في
ادعائهم فيه مع النبوة بل الالوهية والترفع عن العبودية لكونه روح الله ولدا بلا اب ولكونه يبرئ
الاكمه والابرص في المعنى لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو فوقه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين
لا اب لهم ولا ام ويقدرون على ما لا يقدر عليه عيسى ولا دلالة على الافضلية بمعنى كثرة الثواب وسائر الكمالات
ومنها اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبيا والرسل ولا يعقل له جهة سوى الافضلية والجواب

المؤتفكات المدن التي قلبها الله تعالى على قوم لوط ص ح
الاستنكاف ننگ داشتن الكبر
المنازل ارزومند كردن نيك كسے

انه يجوز ان يكون لجهة تقدمهم في الوجود او في قوة الايمان بهم فان وجود الملائكة اخفى فالايمان اقوى فيكون تقديم ذكرهم اولى واما العقليات فمنها ان الملائكة روحانية مجردة في ذواتها ومتعلقة بالهياكل العلوية مبرأة عن الشهوة والغضب اللذين هما مبدأ الشرور والقبائح متصفة بالكمالات العلمية والعملية بالفعل من غير شوائب الجهل والنقص والخروج من القوة الى الفعل على التدريج ومن احتمال الغلط قوية على الافعال العجيبة واحداث السحب والزلازل وامثال ذلك مطلعة على اسرار الغيب سابقة الى انواع الخيرات ولا كذلك حال البشر والجواب ان مبنى ذلك على قواعد الفلاسفة دون الملة ومنها ان اعمالهم اتم واكثر لطول ازمانهم ودوامها وخلوها عن تخلل الشواغل واقوم لسلامتها عن مخالطة المعاصي المنقصة للثواب والجواب ان هذا لا يمنع كون اعمال الانبياء افضل واكثر ثوابا بجهات اخر كقهر المضاد والمنافي وتحمل المتاعب والمشاق ونحو ذلك على ما مر

المقصد الخامس في الامامة وهي رياسة عامة في امور الدين والدنيا خلافة عن النبي وبهذا القيد خرجت النبوة وبقيد العموم مثل القضاء والرياسة في بعض النواحي وكذا رياسة من جعله الامام نائبا عنه على الاطلاق فانها لا تعم الامام الامام لطف فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلا للغرض اختلفوا في ان نصب الامام بعد انقراض زمن النبوة هل يجب ام لا وعلى تقدير وجوبه هو على الله ام علينا عقلا ام سمعا فذهب اهل السنة الى انه واجب علينا سمعا وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلا وذهبت الامامية الى انه واجب على الله عقلا واختاره المصنف وذهبت الخوارج الى انه غير واجب مطلقا وذهب ابو بكر الاصم من المعتزلة الى انه لا يجب مع الامن لعدم الحاجة اليه وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن وذهب هشام الفوطي الى انه يجب عند ظهور العدل والانصاف لاظهار الشرائع ولا يجب عند الفتن لان الظلمة ربما لم يطيعوه وصار سببا لزيادة الفتن وعمدة اهل السنة وجوه الاول وهو العمدة اجماع الصحابة حتى جعلوا ذلك اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن الرسول وكذا عقيب موت كل امام روي انه لما توفي النبي خطب ابو بكر فقال يا ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد رب محمد فانه حي لا يموت لا بد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم الله فبادروا من كل جانب وقالوا صدقت لكنا ننظر في هذا الامر ولم يقل احد انه لا حاجة الى الامام الثاني ان الشارع امر باقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد وكثير من الامور المتعلقة بحفظ النظام وحماية بيضة الاسلام مما لا يتم الا بالامام وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب الثالث ان في نصب الامام استجلاب منافع لا تحصى واستدفاع مضار لا تخفى وكل ما هو كذلك فهو واجب اما الصغرى فتكاد تلحق بالضروريات بل بالمشاهدات وتعد من العيان الذي لا يحتاج الى البيان ولهذا اشتهر ان ما يزع السلطان اكثر مما يزع القرآن وما يلتئم بالسنان لا ينتظم بالبرهان وذلك لان الاجتماع المؤدي الى صلاح المعاش والمعاد لا يتم بدون سلطان قاهر يدرأ المفاسد ويحفظ المصالح ويمنع ما تتسارع اليه الطباع وتتنازع عليه الاطماع وكفاك شاهدا ما يشاهد من استيلاء الفتن والابتلاء بالمحن بمجرد هلاك من يقوم بحماية الحوزة ورعاية البيضة وان لم يكن على ما ينبغي من الصلاح والسداد ولم يخل عن شائبة شر وفساد ولهذا لا ينتظم امر ادنى اجتماع كرفقة طريق بدون رئيس يصدرون عن رأيه ومقتضى امره ونهيه بل ربما يجري مثل هذا فيما بين الحيوانات العجم كالنحل

اعوط لهم
موضع بام
اشغر موضع
المحافة من ديح
البلدان حق
يتيامت باجل كبير اس
اى اعطش بيضة
كل شئ حوزه حق
حوزة ناحية وميان مملكت
كنز ازعة ازعه وزعا
كفته فاورع ازاكف
وقال الحسن لا بد للناس من وازع
اى من سلطان يكفهم حق
النزع بركشيدن وبركندن
وبچيزى مانند شدن ورفتن وجان
دادن وطلاق كردن بكسى كنز

المقصد الخامس في الامامة وبيان حقيقته

٤٠٠ لها عظيم نفع مقاصد الدين بنظم أمرها ما دام فيها إذا أهملت تشوشت الأحوال انتشا الخلل ووقع
فيما بينهم الهلاك والفساد لأنه فغاية الأمر أنه لابد في كل اجتماع من رئيس مطاع منوط به انتظام والانتظام
لكن من أين يلزم عموم رياسته جميع الناس وشمولها أمر الدين والدنيا على ما هو المعتبر في الإمامة لانا نقول
انتظام أمر عموم الناس على وجه يؤدي إلى صلاح الدين والدنيا يفتقر إلى رياسة عامة فيهما إذ لو تعدد الرؤساء
في الأصقاع والبقاع لأدى إلى منازعات ومخاصمات موجبة لاختلال أمر النظام ولو اقتصرت رياسته
على أمر الدنيا لفات انتظام أمر الدين الذي هو المقصود الأهم والعمدة العظمى وأما الكبرى فبالإجماع واحتج
المصنف بأن الإمام لطف من الله في حق عبيده لأنه إذا كان لهم رئيس يمنعهم من المحظورات ويحثهم على
الواجبات كانوا معه أقرب إلى الطاعات وأبعد عن المعاصي منهم بدونه واللطف واجب عليه تعالى بناء على أصلهم
واعترض بأن نصب الإمام إنما يكون لطفا إذا خلا عن المفاسد كلها وهو ممنوع فإن أداء الواجبات وترك الحرام
مع عدم الإمام أكثر ثوابا لكونهما أقرب إلى الإخلاص لانتفاء احتمال كونهما من خوف الإمام ولو سلم فإنما
يجب لو لم يقم لطف آخر مقامه كالعصمة مثلا لم لا يجوز أن يكون زمان يكون الناس فيه معصومين مستغنين
عن الإمام وأيضا إنما يكون لطفا إذا كان الإمام ظاهرا قاهرا زاجرا عن القبائح على تنفيذ الأحكام
وإعلاء لواء الإسلام وهذا ليس بلازم عندكم فالإمام الذي ادعيتم وجوبه ليس بلطف والذي هو لطف ليس
بواجب والمصنف أشار إلى الجواب عن الأول بقوله والمفاسد معلومة الانتفاء وعن الثاني بقوله وانحصار
اللطف فيه معلوم للعقلاء وظاهر أنهما مجرد دعوى وأشار إلى الجواب عن الثالث بقوله ووجوده لطف
وتصرفه لطف آخر وعدمه منا يعني أن وجود الإمام لطف سواء تصرف أو لم يتصرف على ما نقل عن علي أنه قال
لا تخلو الأرض عن قائم لله بحجة إما ظاهر مشهور أو خائف مغمور لئلا يبطل حجج الله وبيناته وتصرفه الظاهر
لطف آخر وإنما عدمه من جهة العباد وسوء اختيارهم حيث أخافوه وتركوا نصرته ففوتوا اللطف
على أنفسهم ورد بأنا لا نسلم أن وجوده بدون التصرف لطف فإن قيل لأن المكلف إذا اعتقد وجوده كان دائما
يخاف ظهوره وتصرفه فيمتنع من القبائح قلنا مجرد الحكم بخلقه وإيجاده في وقت ما كاف في هذا المعنى فإن
سكان القرية إذا انزجروا عن القبيح خوفا من حاكم من قبل السلطان مختف في القرية بحيث لا أثر له
كان انزجارهم خوفا من حاكم علم أن السلطان يرسله إليها متى شاء وليس هذا خوفا من المعدوم بل من موجود
مترقب كما أن خوف الأول عن خائف مترقب ثم اختلفوا في أن الإمام هل يجب أن يكون معصوما أم لا
فذهب الإمامية والإسماعيلية إلى وجوبه واختاره المصنف والباقون إلى خلافه واحتج المصنف بوجوه
الأول أنه لو لم يجب عصمة الإمام لزم التسلسل واللازم باطل بيان الملازمة أن المحوج إلى الإمام هو جواز الخطأ على الأمة
في العلم والعمل فلو جاز الخطأ على الإمام أيضا لوجب له إمام آخر ويتسلسل وإلى هذا أشار بقوله
وامتناع التسلسل يوجب عصمته والاعتراض بأن نقول لا نسلم أن الحاجة إلى الإمام لما ذكرتم بل لما
ذكرنا في وجوب نصب الإمام ولا يلزم منه أن يكون معصوما الثاني أن الإمام حافظ للشريعة فلو جاز
الخطأ عليه لم يكن حافظا [illegible]

۱۴۱ بل بالكتاب والسنة والاجماع الامة واجتهاده الصحيح فان اخطأ في اجتهادها فالمجتهدون يردون
والامرون بالمعروف يصدونه وان لم يفعلوا ايضا فلا نقض للشريعة المقررة الثالث انه لو قدم الامام
على المعصية لوجب انكاره وهو مضاد لوجوب الطاعة الثابتة بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول
واولي الامر منكم ومفوت للغرض من نصبه عن امتثال الامر والانتهاء عما نهى عنه واتباعه في افعاله
والى هذا اشار بقوله ولوجوب الانكار لو اقدم على المعصية فيضاد امر الطاعة ويفوت الغرض من نصبه
واجيب بان وجوب الطاعة انما هو فيما لا يخالف الشرع واما فيما يخالفه فالرد والانكار وان لم يتيسر فسكوت
عن اضطرار الرابع انه لو اقدم على المعصية لكان اقل درجة من العوام لانه اعرف بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات
فصدور المعصية منه اقبح من العوام والامام بشأنه يتقوى ولا يحط درجته عن قدر العوام ثم القائلون بالعصمة اختلفوا
في ان المعصوم هل يتمكن من فعل المعصية ام لا واختار المصنف انه قادر على المعصية فيه ولا ينافي العصمة
اذ لو لم يقدر لما استحق الثواب على الاجتناب عن المعاصي ولما كان مكلفا وقبح تقديم المفضول معلوم
ولا ترجيح في المساوي اختلفوا في ان الامام هل يجب ان يكون افضل من رعيته ام لا فذهب اكثر اهل السنة
الى انه لا يجب ان يكون افضل وذهب الامامية الى وجوبه واختاره المصنف واحتج عليه بانه لو لم يكن الامام افضل من
رعيته فلا يخلو اما ان يكون مساويا او مفضولا وتقديم المفضول على الفاضل قبيح عقلا ولهذا قال الله تعالى افمن يهدي
الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون والمساوي لا ترجيح له فيستحيل تقديمه لانه يفضي
الى الترجيح بلا مرجح والعصمة تقتضي النص وسيرته يعني ان العصمة من الامور الخفية التي لا يطلع عليها
الا عالم السرائر فيجب ان يكون الامام منصوصا من عند الله وسيرة نبينا ايضا يقتضي التنصيص بالامام
لانه اشفق بالامة من الوالد لولده ولهذا لم يقصر في ارشادهم الى جزئيات مثل ما يتعلق بالاستنجاء وقضاء الحاجة
فمن هو بهذه المثابة من الاشفاق كيف يهمل امرهم فيما هو من الواجبات ولا ينص على من يتولى امرهم بعده
وهما اي العصمة والتنصيص مختصان بعلي اختلفوا في ان الامام الحق بعد رسول الله من هو فذهب
الامامية الى انه علي واختاره المصنف وذهب اهل السنة الى انه ابو بكر واحتج المصنف بان العصمة والنص كلاهما
مختصان بعلي اي المعصوم والمنصوص عليه بالامامة هو علي دون ابي بكر فهو الامام دون ابي بكر اما اولا فلان دعوى اختصاص
العصمة في علي بناء على ما تقدم من انها خفية لا يعلمها الا الله وما قيل من انهما مختصان بعلي لان عليا
افضل الصحابة لما سيأتي والافضل يجب ان يكون اماما لما بينا ان امامة المفضول قبيحة واذا كان اماما
يجب ان يكون معصوما وان يكون منصوصا عليه لان الامامة مشروطة بالعصمة ولا يتحقق العصمة بدون
التنصيص ففيه مصادرة لا تخفى وللنص الجلي في قوله مخاطبا لاصحابه سلموا على علي بامرة المؤمنين والا
الامارة من امر الرجل اذا صار اميرا وقوله مخاطبا لعلي انت الخليفة بعدي وغيره مثل قوله مشيرا
الى علي واخذا بيده هذا خليفتي منكم من بعدي فاسمعوا له واطيعوا وقوله وقد جمع بني عبد المطلب
ايكم يبايعني ويوازرني يكون اخي ووصيي وخليفتي من بعدي فبايعه علي والجواب انه لو كان في مثل
هذا الامر الخطير المتعلق بمصالح الدين والدنيا لعامة الخلق مثل هذه النصوص الجلية لتواتر ونقله

السنا

اختلفوا القائلون بالعصمة في ان المعصوم هل يمكن من فعل المعصية ام لا فذهب قوم منهم الى عدم تمكنه منها ثم الاولون افترقوا فمنهم من قال ان المعصوم مختص في بدنه او نفسه بخاصة تقتضي امتناع اقدامه على المعصية ومنهم من قال ان العصمة هو القدرة على الطاعة وعدم القدرة على المعصية وهو قول ابي الحسين البصري واما الآخرون والذين لم يسلبوا القدرة فمنهم من فسرها بانها الامر الذي يفعله الله تعالى بالعبد من الالطاف المقربة الى الطاعات التي يعلم معها انه لا يقدم على المعصية بشرط ان لا ينتهي ذلك الامر الى الالجاء ومنهم من فسرها بانها ملكة نفسانية لا يصدر عنها صاحبها المعاصي وآخرون قالوا العصمة لطف يفعله الله تعالى لصاحبها فيكون معه داعي الى الطاعة وارتكاب المعصية
قال ذهب الامامية خاصة الى ان الامام يجب ان يكون منصوصا عليه وقالت العباسية ان الطريق الى تعيين الامام النص والميراث وقالت الزيدية ان تعيين الامام بالنص والدعوة الى الامامة وقال باقي المسلمين انما هو النص واختيار اهل الحل والعقد
شرح قوله حاصله ان عليا معصوم لانه افضل الصحابة وكل من كان افضل الصحابة فهو امام ثم يتبين على انه امام وكل من كان اماما فهو معصوم فعلي معصوم والمقدمة القائلة بان علي امام اخذت في دليل كونه معصوما الماخوذ في دليل ... ...

فيه ان المصادرة انما يلزم اذا استدل على عصمة علي بامامته كما قرره والامر بالعكس لان خلو الزمان عن الامام بعد رسول الله صلعم بالافضل باطل باجماع الفريقين فالامام بعده اما علي او ابو بكر والثاني باطل اذ قد بينا وجوب العصمة وابو بكر ليس بمعصوم اتفاقا فيجب عصمته والا لزم عدم امامته ايضا وهو باطل لما سيأتي انه خلاف اجماع المركب من الفريقين واذا كان هو معصوما لا غير تعين امامته والمط وكون العصمة امرا معنويا لا ينافي ثبوته بالبرهان
۶۲

الينا واشتهر فيما بين الصحابة ولم يتوقفوا في العمل بموجبه لم يترددوا حين اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة ٤٠٢
لتعيين الامام وترددهم حيث قال الانصار منا امير ومنكم امير ومال طائفة الى ابي بكر واخرى الى العباس واخرى
الى علي ولم يتركوا علي محاجة الاصحاب ومخاصمتهم وادعاء الامر له والتمسك بالنص عليه بل قام بامره
وطلبه كما قام به حين افضى النوبة اليه وقاتل حتى افنى الخلق الكثير مع ان الخطب اذ ذاك اشد وفي
اول الاسلام وعهدهم بالنبي اقرب وهمهم في تنفيذ احكامه ارغب وكيف يزعم من له ادنى مسكة ان اصحاب
رسول الله مع انهم بذلوا مهجهم وذخائرهم وقتلوا اقاربهم وعشائرهم في نصرة رسول الله واقامة
شريعته وانقياد امره واتباع طريقته انهم خالفوه قبل ان يدفنوه مع وجود هذه النصوص القطعية
الظاهرة الدالة على المراد بل ههنا دلائل وامارات ربما تفيد باجتماعها القطع بعكس مثل تلك
النصوص وهي انها لم تثبت عمن يوثق به من المحدثين مع شدة محبتهم لامير المؤمنين ونقلهم الاحاديث
الكثيرة في مناقبه وكمالاته في امر الدنيا والدين ولم ينقل عنه في خطبه ورسائله ومفاخراته ومخا
صماته وعند تاخره عن البيعة اشارة الى تلك النصوص وجعل عمر الخلافة شورى بين ستة ودخل علي في
الشورى وقال العباس لعلي امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس هذا عم رسول الله بايع ابن عمه فلا يختلف
فيك اثنان وقال ابو بكر ليتني سالت النبي عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازعه وحاج علي معاوية
ببيعة الناس له لا بنص من النبي ولقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين
يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وانما اجتمعت الاوصاف في علي بيان ذلك انها
نزلت باتفاق المفسرين في حق علي بن ابي طالب حين اعطى السائل خاتمه وهو راكع في صلوته وكلمة
انما للحصر بشهادة النقل والاستعمال والولي كما جاء بمعنى الناصر فقد جاء بمعنى المتصرف والاولى
والاحق بذلك يقال اخو المرأة وليها والسلطان ولي من لا ولي له وفلان ولي الدم وهذا هو
المراد ههنا لان الولاية بمعنى النصرة تعم جميع المؤمنين لقوله تعالى والمؤمنون بعضهم اولياء
بعض فلا يصح حصرها في المؤمنين الموصوفين باقامة الصلوة وايتاء الزكوة حال الركوع والمتصرف
من المؤمنين في امر الامة يكون هو الامام فتعين علي لذلك اذ لم توجد الصفات في غيره والجواب
منع كون الولي بمعنى المتصرف في امر الدين والدنيا والاحق بذلك على ما هو خاصة الامام بل الناصر
والمولى والمحب على ما يناسب ما قبل الاية وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى
اولياء بعضهم اولياء بعض وولاية اليهود والنصارى المنهي عن اتخاذها ليست محمولة على التصرف
والامامة بل النصرة والمحبة وما بعدها وهو قوله ومن يتول الله ورسوله والذين امنوا
فان حزب الله هم الغالبون فان التولي ههنا بمعنى المحبة والنصرة دون الامامة فيجب ان يحمل ما
بينهما ايضا على النصرة ليتلائم اجزاء الكلام على ان الحصر انما يكون نفيا لما وقع فيه تردد ونزاع
ولا خفاء في ان ذلك عند نزول الاية لم يكن في امامة الائمة الثلاثة وايضا ظاهر الاية ثبوت الولاية
بالفعل في الحال ولا شبهة في ان امامة علي انما كانت بعد النبي والقول بانها كانت ولاية النصرة

في امر

اذ ما
علي بعد رسول
الله معلوم منقول با
لتواتر ولا يشك احد في
ذلك واستشهد جماعة من الصحابة
حديث الغدير فشهد اثنى عشر رجلا من الانصار
وكتم انس بن مالك فقال ع يا انس ما يمنعك ان تشهد
وقد سمعت فقال يا امير المؤمنين نسيت فقال ع اللهم
ان كان كاذبا فاضربه ببياض او بوضح لا تواريه العمامة فصار ابرص
وكتم زيد بن ارقم فذهب بصره عيانا   وضح روشني و سپيدي
مانند برص كنز   الوزير المعاند كان كسيل المعاكل لانه يحمل عنه وزره ا
نقدص   ويدل عليه النقل اللغوي والنص والعرف والاستعمال اما النقل
اللغوي فقول المبرد الولي هو الاولى بالتصرف واما النص فقوله صلى
الله عليه وآله ايما امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل فان المراد
به الاولى بالتصرف واما العرف والاستعمال فانه يقال اب المراة
واخوها انها وليها اي اولى ابا التصرف فيها شرح قد تم اقول
يمكن تلك المحاجة على طريقة الالزام حيث عرف معاوية بامامة
ابي بكر ببيعة الناس له فيقول كيف عرفت بامامته ولا تعرف
بامامتي مع تحقق المتابعة لنا وله حسم ١٢

في أمر المسلمين في حيوة النبي أيضاً مكابرة وصرف الآية إلى ما يكون في المآل تعني الحال لا يستقيم في ٤٣ع

حق الله تعالى ورسوله وأيضاً والذين آمنوا صيغة جمع فلا تصرف إلى الواحد إلا بدليل وقول المفسرين إن الآية

نزلت في حق علي لا يقتضي اختصاصها به واقتصارها عليه ودعوى انحصار الأوصاف فيه مبنية على جعل

هم راكعون حالاً من ضمير يؤتون وليس بلازم بل يحتمل العطف بمعنى أنهم يركعون في صلاتهم لا كصلاة

اليهود خالية عن الركوع أو بمعنى أنهم خاضعون ولحديث الغدير المتواتر أن النبي قد جمع الناس

يوم غدير خم اسم موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وذلك بعد رجوعه عن حجة الوداع وجمع الرحال وصعد

عليها وقال مخاطباً يا معشر المسلمين ألست أولى بكم من أنفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه

اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وهذا الحديث أورده علي يوم الشورى عند

ما حاول ذكر فضائله ولفظ المولى قد يراد به المعتق والمعتق والحليف والجار وابن العم والناصر والأولى بالتصرف

قال الله تعالى مأويكم النار هي مولاكم أي أولى بكم ذكره أبو عبيدة وقال النبي أيما امرأة نكحت بغير إذن

مولاها أي الأولى بها والمالك لتدبير أمرها ومثله في الشعر كثير وبالجملة استعمال المولى

بمعنى المتولي والمالك للأمر والأولى بالتصرف شائع في كلام العرب منقول عن أئمة اللغة والمراد أنه اسم

لهذا المعنى لا صفة بمنزلة الأولى ليعترض بأنه ليس من صيغة اسم التفضيل وأنه لا يستعمل استعماله

وينبغي أن يكون المراد به في الحديث هو هذا المعنى ليطابق صدر الحديث أعني قوله ألست أولى بكم من أنفسكم

ولأنه لا وجه للخمسة الأول وهو ظاهر ولا للسادس لظهوره وعدم احتياجه إلى البيان وجمع الناس

لأجله سيما وقد قال الله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض ولا خفاء في أن الأولوية بالناس

والتولي والمالكية لتدبير أمرهم والتصرف فيهم بمنزلة النبي هو معنى الإمامة وأجيب بأنه غير متواتر بل

هو خبر واحد في مقابلة الإجماع كيف وقد قدح في صحته كثير من أهل الحديث ولم ينقله المحققون منهم

كالبخاري ومسلم والواقدي وأكثر من رواه لم يرو المقدمة التي جعلت دليلاً على أن المراد بالمولى الأولى

بالتصرف وبعد صحة الرواية فمؤخر الخبر أعني قوله اللهم وال من والاه يشعر بأن المراد بالمولى هو الناصر والمحب

بل مجرد احتمال ذلك كاف في نفي الاستدلال به وما ذكر من أن ذلك معلوم من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات

بعضهم أولياء بعض لا يدفع الاحتمال لجواز أن يكون الغرض التنصيص على موالاته ونصرته ليكون أبعد

عن التخصيص الذي يحتمله أكثر العمومات وليكون أوفى بإفادة الشرف حيث قرن بموالاة النبي ولو سلم أن

المراد بالمولى هو الأولى فأين الدليل على أن المراد هو الأولى بالتصرف والتدبير بل يجوز أن يراد الأولى

في الاختصاص به والقرب منه كما قال الله تعالى إن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه وكما تقول التلامذة نحن

أولى بأستاذنا والأتباع نحن أولى بسلطاننا ولا يريدون الأولوية في التدبير والتصرف وحينئذ لا يدل الحديث

على إمامته ولو سلم فغايته الدلالة على استحقاق الإمامة وثبوتها في المآل لكن من أين يلزم نفي إمامة

الأئمة الثلاثة قبله ولحديث المنزلة المتواتر بأن المنزلة اسم جنس أضيف فيعم كما إذا عرف باللام بدليل صحة

الاستثناء وإذا استثني منها مرتبة النبوة بقيت عامة في باقي المنازل التي من جملتها كونه خليفة له ومتولياً

ومتوليا

اعلم أن سياق الآية يقتضي كون المأمور بتبليغه أمراً عظيماً يفوت بفوت تبليغه تمكن من أركان الشريعة حتى كأنه بتضييعه قوله عز وجل وإن لم تفعل فما بلغت رسالته وأمر عظيم من الشريعة ... ناصر المؤمنين مع كونه ... لا يحتاج إلى البيان وإنه ... في دين الرسول لم يكن ... حديث في كونه ناصراً للإيمان والمؤمنين أيضاً ... بتبليغ ذلك ... الله تعالى والله يعصمك من الناس ما يخفى أن سياق الحديث يدل على ولاية ... قوله ولحديث المنزلة المتواتر الحديث أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي ١٢

في تدبير الامر وتصرفا في مصالح العامة ورئيسا مفترض الطاعة لو عاش بعده لا يليق بمرتبة النبوة فزوال
هذه المرتبة الرفيعة الثابتة في حيوة موسى بوفاته وان قلنا بانه لا ينافي النبوة لكن لما كان ... الامامة اوجب
بانه غير متواتر بل هو خبر واحد في مقابلة الاجماع ويمنع عموم المنازل بل غاية الاسم المفرد المضاف الى العلم الاطلاق
وربما يدعى كونه معهودا معينا كالغلام في غلام زيد وليس الاستثناء المذكور اخراجا لبعض افراد المنزلة بمنزلة لكن وقوله
الا النبوة بل منقطع بمعنى لكن فلا يدل على العموم كيف ومن منازله الاخوة ولم يثبت لعلي اللهم الا ان يقال
انها بمنزلة المستثنى لظهور انتفائها ولو سلم فليس من منازل هرون الخلافة والتصرف بطريق النيابة
على ما هو مقتضى الامامة لانه شريك له في النبوة وقوله اخلفني ليس استخلافا بل مبالغة وتاكيدا في
القيام بامر القوم ولو سلم فلا دلالة له على بقائها بعد الموت وليس انتفاؤها بموت المستخلف عزلا ولا نقصا
بل ربما يكون عودا الى حالة اكمل هي الاستقلال بالنبوة والتبليغ من الله وتصرف هرون ونفاذ امره لو بقي
بعد موسى انما يكون لنبوته وقد انتفت النبوة في حق علي فينتفي ما يبتني عليها ويتسبب عنها وبعد اللتيا والتي
لا دلالة له على نفي امامة الائمة الثلثة قبل علي ولاستخلافه على المدينة في غزوة تبوك وعدم عزله الى
وفاته فيعم الازمان والامور للاجماع على عدم الفصل بل الحاجة الى الخليفة بعد الوفاة اشد منها حال
الغيبة واجيب بانه على تقدير صحته لا يدل على بقاء خلافته بعد وفاته دلالة قطعية مع وقوع الاجماع
على خلافه ولقوله صلى الله عليه وسلم انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال
اجيب بانه خبر واحد في مقابلة الاجماع ولو صح لما خفي على الصحابة والتابعين والمهرة المتقنين من
المحدثين سيما علي واولاده الطاهرين ولو سلم فغايته اثبات خلافته لا نفي خلافة الآخرين ولانه افضل
من غيره من الائمة لما سياتي وامامة المفضول قبيحة عقلا واجيب بمنع المقدمتين ولظهور المعجزة يعني
الكرامة على يده كقلع باب خيبر وعجز عن اعادته سبعون رجلا من الاقوياء ومخاطبة الثعبان على منبر
الكوفة فسئل عنه فقال انه من حكام الجن اشكل عليه مسئلة فاجبته عنها ورفع الصخرة العظيمة
عن القليب فانه لما توجه الى صفين مع اصحابه اصابهم عطش عظيم فامرهم ان يحفروا بقرب دير فوجدوا
صخرة عظيمة عجزوا عن نقلها فنزل علي فاقتلعها ورمى بها مسافة بعيدة فظهر قليب فيه ماء فشربوا منه ثم
اعادها ولما راى ذلك صاحب الدير اسلم ومحاربة الجن فانه روي ان جماعة من الجن ارادوا وقوع الضرر
بالنبي حين مسيره الى بني المصطلق فحارب علي معهم وقتل منهم جماعة كثيرة ورد الشمس وغير
ذلك من الوقائع التي نقلت عنه وادعى الامامة فيكون صادقا يعني انه ادعى الامامة وظهر على وفق
دعواه امور خارقة للعادة فيكون صادقا في دعواه واجيب بانا لا نسلم انه ادعى الامامة قبل ابي بكر ولو
سلم فلا نسلم ظهور تلك الامور في مقام التحدي اذ لا يثبت امامته الا بان يبين عدم صلوح غيره للامامة
حتى يثبت امامته ضرورة فذكروا ادلة على عدم صلوحهم ثم ذكر مطاعن لو احتملوها اما الدلائل
الاجمالية فمنها ما اشار اليه بقوله وليسوا كفرة فلا يصلح للامامة غيره متعين هو وذلك لان الذين بعث عليهم لكن
على ... التكليف فلم يكن كافرا الخلافة عنده من الائمة فانهم كانوا ... فكانوا كافرين ... لكافر ظالم لم

الاستخلاف ولم يعزله فوجب ان يبقى بعد حيوته عليها ويلزم من ذلك الخلافة في جميع الا[زمنة] اذ لا قائل بالفرق شرح قدم
يقال خلف فلان فلانا اذا كان خليفته وبقي خلفه في قومه ومنه قوله تعالى اخلفني في قومي ص اي بعد
الخطة الصغيرة او الخطة الكبيرة التي من شانها كيت وكيت فوقعت بصددها ابهاما لقصور العبارة عن الاحاطة بها والمصنف جعل موصوف اللتيا والتي محذوفا التي هو شدائد لكثرتها شرح مفتاح
الخطة بالضم الامر والقضية ص ... وقع في اللتيا والتي وهما اسمان للداهية
الداهية ص اي الجليلة والامر العظيم ...
ولا يخفى ان ارتكاب العموم والتعيين مع ... القرآن لظاهره وجعل الاستثناء منقطعا في كلام افصح العرب من غير ضرورة محققة مما لا يليق بنظر مستقيم جم ...

لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون والظالم لا يصلح للامامة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين في جواب
ابراهيم حين طلب الامامة لذريته واجيب بان غاية الامر ثبوت التنافي بين الظلم والامامة ولا تحقق اذ لا
لم يجتمعا ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله تعالى وكونوا مع الصادقين مضمون الاية الكريمة هو الامر بمتابعة المعصومين
لان الصادقين هم المعصومون وغير علي من الصحابة ليس بمعصوم بالاتفاق فالمامور بمتابعته انما هو علي واجيب
بمنع المقدمات ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم امر باطاعة
المعصومين لان اولي الامر لا يكونون الا معصومين لان تفويض امور المسلمين الى غير المعصومين مستقبح عقلا وغير علي غير
معصوم بالاتفاق فالامر باطاعته لا غير واجيب بمنع المقدمات ولانا الجماعة غير علي غير صالح للامامة لظلمهم
بتقدم كفرهم هذا تكرار لما سبق آنفا فكانه من طغيان القلم واما المطاعن في ابي بكر فمنها انه خالف ابو بكر
كتاب الله تعالى في منع ارث رسول الله بخبر رواه هو وهو نحن معاشر الانبياء لا نورث فما تركناه صدقة
وتخصيص الكتاب انما يجوز بالخبر المتواتر دون الاحاد واجيب بان خبر الاحاد وان كان ظني المتن فقد يكون قطعي
الدلالة فيخصص به عام الكتاب لكونه ظني الدلالة وان كان قطعي المتن جمعا بين الدليلين وتمام تحقيق
ذلك في اصول الفقه على ان الخبر المسموع من في رسول الله ان لم يكن فوق المتواتر فلا خفاء في كونه بمنزلته فيجوز
للسامع المجتهد ان يخصص به عام الكتاب ومنها انه منع فاطمة عليها السلام فدك وهي قرية بخيبر مع ادعائها
النحلة لها من غير شاهد ومثل هذا الجور والميل لا يليق بالامام ولهذا ردها عمر بن عبد العزيز الى
اولاد فاطمة واوصت فاطمة ان لا يصلي عليها ابو بكر فدفنت ليلا فان هذين الامرين اعني رد
عمر بن عبد العزيز فدك الى اولاد فاطمة ووصيتها حين احتضرت ان لا يصلي ابو بكر يدلان على انه ظلم
فاطمة والجواب انه لو سلم صحة ما ذكر فليس على الحاكم ان يحكم بشهادة رجل وامراة وان فرض عصمة المدعي الشاهد
وله الحكم بما علمه يقينا وان لم يشهد به شاهد ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله اقيلوني فلست بخيركم
وعلي فيكم بيان ذلك انه ان كان صادقا في هذا الكلام لم يصلح للامامة وان كان كاذبا لم يصلح ايضا
لاشتراط العصمة في الامام ومنها ما اشار بقوله ولقوله ان لي شيطانا يعتريني يعني ان لي شيطانا
يعتريني فان استقمت فاعينوني وان عصيت فجنبوني وبيانه كما في المتقدم انه ان كان صادقا لم يصلح للامامة
وان كان كاذبا لم يصلح ايضا لانتفاء العصمة واجيب بانه على تقدير صحته قصد التواضع وهضم النفس
وتحقق الحالتين لكل مولود له شيطان وقوله ان عصيت شرطية لا يقتضي صدقها وقوع الطرفين ومنها
ما اشار اليه بقوله ولقول عمر كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه يعني انها
كانت فجاة وبغتة عن خطا لا عن تدبر وانما بنيت على اصل واجيب بان المعنى انها كانت فجاة وبغتة وقى الله شر
الخلاف الذي كاد يظهر عندها فمن عاد الى مثل تلك المخالفة الموجبة لتبديل الكلمة فكيف يتصور منه القدح في امامة ابي بكر مع
ما علم من مبالغته في تعظيمه وفي انعقاد البيعة له ومن صيرورته خليفة باستخلافه ومنها انه شك عند موته في استحقاقه
للامامة حيث قال وددت اني سالت رسول الله عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازع اهله واجيب
بمنع صحة الخبر وعلى تقدير صحته فالمراد به المبالغة في طلب الحق ونفي الاحتمال البعيد ومنها انه خالف

الرسول في الاستخلاف والرسول مع انه اعرف بالمصالح والمفاسد واوفر شفقة على الامة لم يستخلف احدا واجيب
بانه لا نم انه لم يستخلف احدا بل استخلف اجماعا اما عند الاشاعرة فابا بكر واما عند الشيعة فعليا ومنها
انه خالف الرسول في توليته من عزله فانه ولى عمر جميع اموال المسلمين مع ان النبي عزله بعد ما ولاه امر الصدقات
واجيب بانا لا نم انه عزل عمر بل انقضى توليته بانقضاء شغله كما اذا ولينا احدا عملا فاتمه فلم يبق عاملا فانه ليس
من العزل في شيء وايضا لا نم ان مجرد فعل ما لم يفعله النبي مخالفة له وترك لاتباعه انما المخالفة اذا
فعل ما نهى عنه وترك ما امر به ومنها انه خالف رسول الله في التخلف عن جيش اسامة مع علمهم بقصد
امر النبي ابا بكر وعمر وعثمان في ان ينفذوا جيش اسامة فانه قال في مرضه الذي توفي فيه نفذوا جيش
اسامة وكان الثلثة في جيشه وفي جملة من يجب عليه النفوذ معه ولم يفعلوا ذلك مع انهم عرفوا قصد النبي
لان غرضه من التنفيذ من المدينة بعد الثلثة عنها بحيث لا يتواثبوا على الامامة بعد موت النبي ولهذا لم يجعل
الثلثة في الجيش ولم يستعمل عليا واجيب بمنع صحة ذلك ولو سلم انه استعمله عليهم فهو افضل وعلي لم يول عليه
احد وهو افضل من اسامة وليس في توليته اسامة عليهم دليل على افضليته عليهم لا شك لاحد في ان عليا
افضل من اسامة فعلي افضل منهم فهو المتعين للامامة واجيب بان توليته اسامة عليهم لو ثبت فلعله
لغرض غير الافضلية مثل [illegible] الجيش ومنها ان ابا بكر لم يتول عملا في زمانه وبعثه النبي
الى مكة [illegible] سورة [illegible] على الناس [illegible] وامره [illegible] السورة منه وان لا
يقراها الا هو او واحد من اهله فبعث بها عليا [illegible] الا رجل مني
واجيب بانا لا نم انه لم يوله [illegible] انه امره على الحج [illegible] في الصلوة
في مرضه وصلى بالناس [illegible] لا نم انه عزله عن قراءة سورة براءة بل [illegible] فعلي قرأ
سورة براءة وقال لا يؤدي عني الا [illegible] وذلك لان عادة العرب [illegible] بالعهود
كان يفعل ذلك [illegible] اعلمه رسول الله على سابق عهدهم ومنها انه لم يكن
عارفا بالاحكام فقطع يسار سارق واحرق الفجاءة السلمي وقد نهى النبي عن ذلك فقال لا يعذب
بالنار الا رب النار ولم يعرف [illegible] من لا والد له ولا ولد [illegible] الكلالة فانه
سئل عنها فلم يقل فيها ثم قال [illegible] اصبت [illegible] فمن الشيطان ولا
ميراث الجدة سألته [illegible] لا اجد لك شيئا في كتاب الله ولا سنة نبيه فاخبره
المغيرة ومحمد بن مسلمة ان [illegible] واضطرب كثيرا من احكام [illegible] يستفتي الصحابة
وهذا دليل واضح على [illegible] الامامة واجيب بانه ان اريد انه كان [illegible] تتبع احكام الشرع
حاضرة عنده [illegible] ولكن هذا ليس من خواص ابي بكر بل جميع الصحابة تكون
لنفي هذا المعنى [illegible] استحقاق الامامة وان اريد به انه لم يكن من اهل الاجتهاد
في المسائل الشرعية والقدرة على معرفتها واستنباطها من مداركها فهو ممنوع وقطع يسار سارق
لعله من غلط الجلاد واحراقه [illegible] لان اصل القطع كان بامره ويحتمل انه كان ذلك في المرة الثانية

الميت [illegible] فلان [illegible] اذا مات [illegible]

لانه استخلف عمر [illegible] [illegible] ابي بكر [illegible] قال [illegible] علي [illegible] عليه الرحمة

على ما هو رأي أكثر الفقهاء وأحرقه فجاءة بالنار من غلطه في اجتهاده فكم مثله للمجتهدين وأما
مسألة الكلالة والجدة فليس بدعاً من المجتهدين إذ يبحثون عن مدارك الأحكام ويسألون من له علم
بها ولهذا رجع علي في بيع أمهات الأولاد إلى قول عمر وذلك لا يدل على عدم علمه بأحكام الشرع ومنها
أنه لم يحد خالداً ولا اقتص منه حيث قتل مالك بن نويرة وهو مسلم طمعاً في التزوج بامرأته لجمالها وأنه
تزوج بها من ليلته وضاجعها فأشار عليه عمر بقتله قصاصاً فقال لا أغمد سيفاً شهره الله تعالى على الكفار
وأنكر عمر عليه ذلك حتى قال لخالد لئن وليت الأمر لأقيدنك به وأجيب عنه بأنا لا نسلم أنه وجب على خالد الحد
والقصاص فإنه قد قيل إن خالداً إنما قتل مالكاً لأنه تحقق منه الردة وتزوج بامرأته في دار الحرب لأنه
من المسائل المجتهد فيها بين أهل العلم وقيل إن خالداً لم يقتل مالكاً بل قتله بعض الصحابة أخطأ الظن
أنه ارتد وكانت زوجته مطلقة منه وقد انقضت عدتها وإنكار عمر عليه لا يدل على طعن في
أبي بكر ولا على وصوله إلى القدح فيها بل إنما أنكر كما ينكر بعض المجتهدين على بعض ومنها أنه دفن في بيت
رسول الله وقد نهى الله تعالى عن دخوله في حياته بغير إذن النبي وأجيب بأن الحجرة كانت ملكاً لعائشة
وقد دفن فيها بإذنها والمنع عن دخول المؤمنين بيت النبي بغير إذنه حال حياته لا يقتضي عدم دفن أبي بكر في
بيتها إذا كان ملكاً لغيره ومنها أنه بعث إلى بيت أمير المؤمنين لما امتنع من البيعة فأضرم فيه النار وفيه فاطمة
وجماعة من بني هاشم وأخرجوا علياً وضربوا فاطمة عليها السلام فألقت جنيناً وأجيب بأن تأخر علي عن بيعة
أبي بكر لم يكن عن شقاق ومخالفة وإنما كان لعذر وطرء أمر ولهذا اقتدى به وأخذ من عطائه وكان منقاداً
له في جميع أوامره ونواهيه معتقداً لصلاحيته للإمامة وصحة بيعته وقال خير هذه الأمة بعد النبي
أبو بكر وعمر ومنها أنه رد عليه الحسنان لما بويع روي أنه لما صعد أبو بكر المنبر بعد البيعة ليخطب
الناس جاءه الحسن والحسين عليهما السلام وقالا هذا مقام جدنا ولست أهلاً وأجيب بمنع صحة الرواية
ومنها أنه ندم على كشف بيت فاطمة عليها السلام وقال ليتني تركت بيت فاطمة فلم أكشفه وهذا يدل على
خطائه في ذلك وأجيب عنه بأنه لم يثبت الكشف عن الثقات وأما مطاعن عمر فمنها أنه أمر برجم امرأة
حاملة وأخرى مجنونة فنهاه علي وقال في الأول إن كان لك عليها سبيل فلا سبيل على حملها وقال
في الثاني القلم مرفوع عن المجنونة فقال عمر لولا علي لهلك عمر وأجيب عنه بأنه لم يعلم الحمل والجنون وقوله
لولا علي لهلك عمر بأن أصابه عدم المبالغة في البحث عن حالها يعني لو لم ينبه علي على تلك الحالة لوجدنا لكان
بنا له من الأسف على ترك المبالغة في البحث عن حالها هو أفزع من حالة الهلاك ومنها أنه شك في موت
النبي حين قبض فقال والله ما مات محمد ولا يتركون هذا القول حتى يقطع أيدي رجال وأرجلهم وسكن
إلى موت النبي حين تلا عليه أبو بكر إنك ميت وإنهم ميتون فقال كأني لم أسمع هذه الآية وأجيب عنه بأن قصته
في حال موت النبي لا يدل على جهله بالقرآن فإن تلك الحالة كانت حالة تشويش البال واضطراب الأحوال
والذهول عن الجليات والغفلة عن الواضحات حتى أنه قيل إن بعض الصحابة في تلك الحالة طرء عليه الجنون
وبعضهم صار أعجمي وبعضهم صار أخرس وبعضهم هام على وجهه وبعضهم صار مقعداً لا يقدر على

القيام

على لقبا وفي قوله كلكم لم اسمع هذه الآية دلالة على ان سمعها وعلمها لكن ذهل عنها ويحتمل انه فهم
من قوله تعالى هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وقوله تعالى ليستخلفنهم
في الارض انه يبقى الى تمام هذه الامور وظهورها غاية الظهور ومنها انه قال كل الناس افقه من عمر حتى
المخدرات في الحجال لما منع من المغالاة في الصداق روي انه قال يوما في خطبته من غالى في صداق
ابنته جعلته في بيت المال فقالت له امرأة كيف تمنعنا ما احل الله في كتابه بقوله تعالى وآتيتم احداهن
قنطارا فقال هذا القول واجيب بانه لم ينه نهي تحريم بل انما نهاها على معنى انه وان كان جائزا شرعا لكنه
اولى نظرا الى امر المعاش وقوله كل الناس افقه من عمر فعلى طريق التواضع وكسر النفس ومنها انه اعطى
ازواج النبي واقرض ومنع فاطمة واهل البيت من خمسهم ومنها انه قضى في الحد بمائة قضية ومنها
انه فضل في القسمة والعطاء المهاجرين على الانصار والانصار على غيرهم والعرب على العجم ولم يكن
ذلك في زمن النبي ومنها انه منع المتعتين فانه صعد المنبر وقال ايها الناس ثلث كن على عهد رسول الله
انا انهى عنهن واحرمهن واعاقب عليهن وهي متعة النساء ومتعة الحج وحي على خير العمل واجيب عن
الوجوه الاربعة بان ذلك ليس مما يوجب قدحا فيه فان مخالفة المجتهد لغيره في المسائل الاجتهادية
ليس ببدع ومنها انه حكم في الشورى ضد الصواب فانه خالف النبي حيث لم يفوض تعيين الامام الى
الناس وخالف ابا بكر حيث لم ينص على امامة واحد معين فاختار الشورى وجعل الامامة في ستة نفر
واجيب بان ذلك ليس من المخالفة في شيء كما ان تنصيص ابي بكر على واحد معين ليس بمخالفة
للنبي ومنها انه خرق كتاب فاطمة عليها السلام على ما روي من ان فاطمة عليها السلام لما طالت المنازعة
بينها وبين ابي بكر رد ابو بكر عليها فدك وكتب لها بذلك كتابا فخرجت والكتاب في يدها فلقيها عمر فسألها
عن شأنها فقصت قصتها فاخذ منها الكتاب فخرقه ودخل على ابي بكر وعاتبه على ذلك واتفقا
على منعها من فدك واجيب عنه بمنع صحة هذا الخبر كيف ولم يروه احد من الثقات واما مطاعن عثمان
فمنها انه ولى عثمان من ظهر منه فسق حتى احدثوا في امر المسلمين ما احدثوا فانه ولى الوليد بن عقبة وظهر
منه شرب الخمر وصلى بالناس وهو سكران واستعمل سعيد بن العاص على الكوفة فظهر منه ما اخرجه اهل
الكوفة عنها وولى عبد الله بن ابي سرح مصر فاساء السيرة فشكاه اهلها وتظلموا منه وولى معاوية
الشام فظهر منه الفتن العظيمة واجيب بانه انما ولى من وليه لظنه انه من اهل الولاية ولا اطلاع على
السرائر وانما عليه الاخذ بالظاهر والعزل عند تحقق الفسق وقد كان على الشافي من عمر ايضا وانما
ظهر منها الفتن في زمن علي ومنها انه آثر اهله واقاربه بالاموال العظيمة وفرقها عليهم مستندا الى التأول حتى
نقل انه دفع اربعة نفر منهم اربعمائة الف دينار واجيب بانها لم يكن من بيت المال بل من خاصة نفسه
وطوله وثروته مشهور وايثار اقاربه باموال الخاصة مستحسن شرعا ومنها انه حمى الحمى لنفسه عن المسلمين وذلك خلاف
الشرع لان النبي جعل الناس فيما شرعا سواء واجيب بان اخذ الحمى لم يكن لنفسه بل لنعم الصدقة والجزية
والضوال وكان ذلك في زمن الشيخين ايضا الا انه زاد في عهد عثمان لازدياد شوكة الاسلام

ومنها

وسلم امير المؤمنين
علي وعثمان
وعبد الرحمن
بن عوف وطلحة
وزبير وسعد بن
ابي وقاص ثم قال
ان اجتمع امير المؤمنين
وعثمان في القول ا
فالاه وان صار ثلثة
فالقول للذين فيهم عبد الرحمن
بن عوف لعلمه ان عليا
وعثمان لا يجتمعان على امر وان
عبد الرحمن لا يعدل بالامر عن ختنه
وهو عثمان وابن عمه ثم امرهم
ضرب اعناقهم ان تاخروا عن البيعة ثلثة
ايام مع انهم عنده من العشرة
المبشرة بالجنة وامر بقتل من خالف
الاربعة منهم وبقتل من خالف الثلثة
الذين فيهم عبد الرحمن وهو في كل ذلك
مخالف للدين ومبتدع في شريعة سيد المرسلين
وعلى الحجلة بالتحريك واحدة حجال العروس
وهي بيت تزين بالثياب والاسرة والستور
حتى كان يعطي حفصة وعائشة عشرة الاف
درهم كل سنة واخذ من بيت المال الفي درهم
والكر عليه ذلك فقال كان على سبيل القرض شرح
قدم تعالى كمان كردن التخذير ... كردن قنطار
پوست گاوی ما از نقره يا طلا وبعضی گويند
صد دست من از نقره يا طلا قنطار
جمع كنز اللغة

والقضيب واحد القضبان وهي الاغصان وقضبه قطعه ضربه
بالقضيب ... على وجه ... وجهب
من العشق او غيره ص

الناس في هذا الامر شرع اي سواء يحرك ويسكن يستوي فيه
الواحد والاثنان والجمع ص

ومنها انه وقع منه اشياء منكرة في حق الصحابة فضرب ابن مسعود حتى مات واحرق مصحفه وضرب عمارا حتى اصابه فتق وضرب اباذر ونفاه الى الربذة واجيب بان ضرب ابن مسعود ان صح فقد قيل انه لما اراد عثمان ان يجمع الناس على مصحف واحد ويرفع الاختلاف بينهم في كتاب الله طلب مصحفه منه فابى ذلك مع ما كان فيه من الزيادة والنقصان ولم يرض ان يجعل موافقا لما اتفق عليه جلة الصحابة فادبه عثمان لينقاد ولا اثم ان مات من ذلك وضرب عمار ان صح فانه روي انه دخل عليه واساء عليه الادب واغلظ له في القول بما لا يجوز الاجتراء بمثله على الائمة وللامام التاديب لمن اساء الادب عليه وان افضى ذلك الى هلاكه فلا اثم عليه لانه وقع من ضرورة فعل ما هو جائز لكيف وان ما ذكره لازم على الشيعة حيث رووا ان عليا قتل اكثر الصحابة في حروبه فاذا جاز القتل لمفسدة جاز التاديب بالطريق الاولى وضرب اباذر لانه قد بلغه انه كان في الشام اذا صلى الجمعة واخذ الناس في مناقب الشيخين يقول لهم ارايتم ما احدث الناس بعدهما شيدوا البناء ولبسوا الناعم وركبوا الخيل واكلوا الطيبات وكاد يفسد اقواله الامور ويشوش الاحوال فاستدعاه من الشام وكان اذا راى عثمان قال يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم فضربه عثمان بالسوط على ذلك تاديبا وما ذلك بالنسبة الى من اساء الادب عليه وان افضى ذلك الى الهلاك ثم قال له اما ان تكف واما ان تخرج حيث شئت فخرج الى الربذة غير منفي وثم ما فيها ومنها انه اسقط القود عن ابن عمر ومنها انه اسقط الحد عن الوليد مع وجوبهما عليه اما وجوب القود على عبيد الله بن عمر فلانه قتل الهرمزان ملك الاهواز وقد اسلم بعد فتح الاهواز واما وجوب الحد على الوليد بن عقبة فلانه شرب الخمر واجيب عن الاول بانه اجتهد وراى انه لا يلزمه حكم هذا القتل لانه وقع قبل عقد الامامة له وعن الثاني بانه اخر الحد ليكون على ثقة من شربه الخمر فقبل ان يتيقن قضي نحبه وآل الامر الى علي فحده هو ومنها انه خذلته الصحابة حتى قتل وقال امير المؤمنين علي قتله الله ولم يدفن الى ثلث يعني ان الصحابة خذلوه وقد كان يمكنهم الدفع عنه فلولا علمهم باستحقاقه لذلك لما ساغ لهم تاخير نصرته سيما الخذلان وقول علي قتله الله يشعر بانه قتل بحق وترك دفنه الى ثلثة ايام ابلغ على شدة غيظهم عليه وما ذلك الا لسلوكه طريقة غير مرضية واجيب عنه بان خذلان الصحابة وتركهم دفنه من غير عذر لو صح لكان قدحا فيهم لا فيه ونحن لا نظن بالمهاجرين والانصار عموما وببعضهم خصوصا ان يرضوا بقتل مظلوم في دارهم وترك دفن ميت في جوارهم سيما هو قانت آناء الليل ساجدا وقائما وكفاه طول انهاه وذكر اوصافه استرضى رسول الله بابنتيه وبشره بالجنة واثنى عليه وكيف يخذلونه وقد كان من نصرتهم وطول العمر في نصرتهم وعلو سابقته في الاسلام وختمه للقرآن الكريم لكنه لم ياذن لهم في المحاربة ولم يرض بها حاولوه من المدافعة تجانبا عن اراقة الدماء ورضا بالقضاء ومع ذلك لم يدع الحسن والحسين عليهما السلام في الدفع عنه مقدورا وكان امر الله قدرا مقدورا ومنها انه لم يحضر المشاهد الثلثة واليه اشار بقوله وغابوا غيبة عن بدر واحد والبيعة اي بيعة الرضوان وذلك نقص بين في حقه واجيب بان غيبته كانت بامر النبي وكفى به منقبة انه اقام يده في البيعة مقام يده وعلي افضل الصحابة لكثرة جهاده وعظم بلائه في وقائع النبي باجمعها ولم يبلغ احد درجته في غزاة بدر وهي اول

٤١٠ حرب امتحن به المؤمنون لقلتهم وكثرة المشركين فقتل علي الوليد بن عتبة ثم ربيعة ثم شيبة ثم ابن ربيعة
ثم العاص بن سعيد بن العاص ثم حنظلة بن ابي سفيان ثم طعيمة بن عدي ثم نوفل بن خويلد ولم يزل يقاتل حتى قتل
نصف المشركين والباقي من المسلمين وثلاثة الاف من الملائكة المسومين قتلوا النصف الاخر ومع ذلك
كانت الراية في يد علي وفي غزاة احد جمع له الرسول بين اللواء والراية وكانت راية المشركين مع طلحة بن
ابي طلحة وكان يسمى كبش الكتيبة فقتله علي فاخذ الراية غيره فقتله علي ولم يزل يقتل واحدا بعد واحد حتى
قتل تسعة نفر فانهزم المشركون واشتغل المسلمون بالغنائم فحمل خالد بن الوليد باصحابه على النبي فضربوه
بالسيوف والرماح والحجر حتى غشي عليه فانهزم الناس عنه سوى علي فنظر اليه النبي بعد افاقته وقال له اكفني
هؤلاء فهزمهم عنه علي وكان اكثر المقتولين منه وفي يوم الاحزاب وقد بالغ في هذا اليوم في قتل المشركين وقتل
عمرو بن عبدود وكان بطل المشركين ودعا الى البراز مرارا فامتنع عنه المسلمون وعلي يروم مبارزته والنبي يمنعه من
ذلك لينظر صنيع المسلمين فلما راى امتناعهم عنه اذن له وعممه بعمامته ودعا له قال حذيفة لما دعا عمرو الى المبارزة
احجم المسلمون عنه كافة ما خلا عليا فانه برز اليه فقتله الله على يديه والذي نفسي بيده لعمله في ذلك
اليوم اعظم اجرا من عمل اصحاب محمد الى يوم القيمة وكان الفتح في ذلك اليوم على يد علي وقال النبي لضربة علي
خير من عبادة الثقلين وفي غزاة خيبر واشتهار جهاده فيها غير خفي وفتح الله تعالى على يديه فان النبي حصر حصنهم
بضعة عشر يوما وكانت الراية بيد علي فاصابه رمد فسلم النبي الراية الى ابي بكر وانصرف مع جماعة فرجعوا منهزمين
خائفين فدفعها من الغد الى عمر ففعل مثل ذلك فقال لاسلمن الراية غدا الى رجل يحب الله تعالى ورسوله
ويحبه الله تعالى ورسوله كرارا غير فرار ايتوني بعلي فقيل به رمد فتفل في عينيه ودفع الراية اليه
فقتل مرحبا فانهزم اصحابه وغلقوا الابواب ففتح علي الباب واقتلعه وجعله جسرا على الخندق وعبروا
وظفروا فلما انصرفوا اخذه بيمينه ودحا به اذرعا وكان يغلقه عشرون رجلا وعجز المسلمون عن نقله حتى
نقله سبعون رجلا وقال علي ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية ولكن قلعته بقوة ربانية وفي غزاة حنين
وقد سار النبي في عشرة الاف من المسلمين فتعجب ابو بكر من كثرتهم وقال لن نغلب اليوم لقلة فانهزموا
باجمعهم ولم يبق مع النبي سوى تسعة نفر علي والعباس وابنه الفضل وابو سفيان بن الحرث ونوفل بن الحرث
وربيعة بن حرث وعبد الله بن زبير وعتبة ومصعب ابنا ابي لهب فخرج ابو جرول فقتله علي فانهزم المشركون
واقبل النبي وساروا الى العدو فقتل علي منهم اربعين وانهزم الباقون وغنمهم المسلمون وغير ذلك
من الوقايع الماثورة والغزوات المشهورة التي نقلها ارباب السير فيكون علي افضل لقوله تعالى وفضل الله
المجاهدين على القاعدين اجرا ولانه اعلم لقوة حدسه وشدة ملازمته للرسول لانه في صغره كان
في حجره وفي كبره كان ختنا له يدخل عليه كل وقت وكثرة استفادته منه لان النبي كان ذو عناية على ارشاده
وقد قال حين نزل قوله تعالى وتعيها اذن واعية اللهم اجعلها اذن علي فقال علي ما نسيت بعد
ذلك شيئا وقال علمني رسول الله الف باب من العلم فانفتح لي من كل باب الف باب ورجعت الصحابة اليه
في اكثر الوقايع بعد غلطهم وقال النبي اقضاكم علي واستند الفضلاء في جميع العلوم اليه كالاصول

الكلام

امتحان در محنت و بليت افتادن و آزمودن ١٢
لنهيم غارت كردن مردم را و فساد كردن
بهتان كنز في الصحاح
الراية علم وفيه دلو
الاسبر محه
وفيه الاشارة
دلك الاعلام
كبش القوم رئيسهم
حي لبضعة من الثلث
الى تسعة حي كرار
اي حاملا من الحملة
مقابل الفرار ١٢ تصحيح
ميانه سه تا نه و بعضى گفته
اند ميانه يكى تا ده و قيل
اوبل عشرست چنانكه در اينه
صاحب كشاف گفته است ١٢
دحو انداختن و دور كردن قلاع
بكشادن كرار باز كرده و باز
كرده اند ٣ دست برده گشتند

وظافر

الكلامية والفروع الفقهية وعلم التفسير وعلم التصوف وعلم النحو والصرف وغيرها فان خرقة المشايخ ٤١١
تنتهي اليه وابن عباس رئيس المفسرين تلميذه وابو الاسود الدئلي دون النحو بتعليمه واذ شاد اخبر هو
بذلك حيث قال والله لو كسرت لي الوسادة لحكمت بين اهل التورية بتوريتهم وبين اهل الزبور بزبورهم
وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم والله ما نزلت من اية في بر او بحر او سهل
او جبل او سماء او ارض او ليل او نهار الا انا اعلم فيمن نزلت وفي اي شيء نزلت واذا كان اعلم
يكون افضل ولقوله تعالى وانفسنا وانفسكم ليس المراد به نفسه لان احدا لا يدعو نفسه كما لا يأمر
نفسه فليس المراد به فاطمة والحسن والحسين لانهم اندرجوا في قوله تعالى ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونسا
ئكم فلا بد وان يكون شخصا اخر غير نفسه وغير فاطمة والحسن والحسين وليس غيره على الاجماع فتعين
ان يكون عليا وهذا دلالة على كونه افضل الصحابة ان دعائه للمباهلة يدل على انه في غاية الشفقة
والمحبة لعلي والا لقال المنافقون ان الرسول لم يدع للمباهلة من يحبه ويحذر عليه من العذاب لكثرة
شفقته على غيره يدل على ذلك ما اشتهر عنه من ايثار المحاويج على نفسه واهل بيته حتى انه جاع هو وقوت
عياله وباتوا طاووا هو واياهم ثلثة ايام حتى انزل الله تعالى في حقهم ويطعمون الطعام على حبه مسكينا
ويتيما واسيرا وتصدق بالصلوة بخاتمه ونزل في شانه انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين
يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وكان ازهد الناس بعد النبي لما تواتر من اعراضه عن
لذات الدنيا مع اقتداره عليها لاتساع ابواب الدنيا عليه ولهذا قال يا دنيا يا دنيا اليك عني ابي
تعرضت ام الي تشوقت لا حان حينك هيهات هيهات غري غيري لا حاجة لي فيك قد طلقتك ثلثا لا رجعة فيها
فعيشك قصير وخطرك كبير واملك حقير وقال والله لدنياكم هذه اهون في عيني من عراق خنزير في
يد مجذوم وكان اخشن الناس ماكلا وملبسا ولم يشبع من طعام قط قال ابو عبد الله بن ابي رافع دخلت عليه
يوما فقدم جرابا مختوما فوجدنا فيه خبز شعير يابسا مرضوضا فاكلنا منه فقلت يا امير المؤمنين لم ختمته فقال
خفت هذين الولدين ان يلتاه بزيت او سمن وهذا شيء اختص به علي ولم يشاركه فيه غيره ولم ينل احد بعضه حبة
وكان نعلاه من ليف ويرقع قميصه بجلد تارة وبليف اخرى وقل ان يأتدم فان فعل فبالملح او الخل وان
ترقى فبنبات الارض فان ترقى فلبن وكان لا ياكل اللحم الا قليلا ويقول لا تجعلوا بطونكم مقابر
الحيوان واعبدهم حتى كان جبهته صار كركبة البعير لطول سجوده وكان يحافظ على النوافل وكانوا
يستخرجون النصول من جسده وقت الصلوة لانقطاعه بالكلية الى الله تعالى واستغراقه في المناجات معه تعالى
واحلمهم حتى ترك عبد الرحمن بن ملجم في داره وجواره ويعطيه العطاء مع علمه وعفى عن مروان حين
اخذه يوم الجمل مع شدة عداوته له وقوله فيه ستلقى الامة منه ومن ولده يوما احمر وعفى عن سعيد بن
العاص وكان عدوا له غاية العداوة ولما حارب معاوية سبق اصحاب معاوية الى الشريعة فمنعوا
الماء فلما اشتد عطش اصحابه حمل عليهم فهزمهم وملك الشريعة فاراد اصحابه ان يفعلوا كما فعلوا و
امنعوا لهم عن بعض الشريعة ففي حد السيف ما يغني عن ذلك فاشركهم خلفا واطلقهم وجها حسن

روى ابن مسعود على خير البشر من ابى فقد كفر صح ايضا ١٢
قالت عايشة كنت جالسا عند النبي اذ اقبل علي فقال هذا سيد العرب فقال فقلت بابي وامي الست سيد العرب فقال انا سيد العالمين وهو سيد العرب صح ايضا
مباهله يكديكر را نفرين كردن ١٢ في شرح
القديم والا لقال المنافقون ان الرسول لم يس عليا بصيرة من امره حيث انه لم يدع للمباهلة من كره ويحذر عليه من العذاب في زيادة الشفقة والمحبة للمدعو
لا للمباهلة اما ان يكون الزيادة قربه او لكونه افضل والاول مم والا لكان العباس اولى بذلك ولما كان علي اولى من اخيه عقيل لبادر به في القرابة
طاوي الا لكونه افضل ١٢ اعرفا ايضا العظم الذي اخذ عنه اللحم والجمع عراق بالضم
ائتدام نان وخورش
تعرض پيش امدن بر چيزي و دست بكره ربودن و چيزي و پيدا كردن ١٢
قد طلقتك
وا هلك
الا هزاء كسرا حرايص كردن در كاري ادا كردن
مناجات راز پنهان گفتن
الشريعة موضع الماء وهي مورد الشاربة حتى للشوق ارزوا مندي ١٢

۱۲ ۴۰ الى الدعابة مع شدة باسه وهيبته وقال صعصعة بن صوحان كان فينا كاحدنا في لين جانبه وشدة
تواضعه وسهولة قياده وكنا نهابه مهابة الاسير المربوط للسياف الواقف على راسه قدمهم ايمانا يدل على
على ذلك ما روى ان النبي قال بعثت يوم الاثنين واسلم على يوم الثلثاء ولا اقرب من هذه المدة وقوله اول
اسلاما على بن ابيطالب وما روى عن على انه كان يقول انا اول من صلى واول من امن بالله ورسوله ولا يسبقني الى
الصلوة الا نبى الله وكان قوله مشهورا بين الصحابة ولم ينكر عليه منكر فيدل على صدقه واذا ثبت انه اقدم ايمانا
من الصحابة كان افضل منهم لقوله تعالى والسابقون السابقون اولئك المقربون وروى انه قال على المنبر بمشهد من
الصحابة انا الصديق الاكبر امنت قبل ايمان ابى بكر واسلمت قبل ان اسلم ولم ينكر عليه منكر فيكون افضل من ابى بكر
وافصحهم لسانا على ما يشهد كتاب نهج البلاغة وقال البلغاء ان كلامه دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق
واسدهم رايا واكثرهم حرصا على اقامة حدود الله ولم يداهن في ذلك اصلا ولم يلتفت الى القرابة والمحبة
واحفظهم لكتاب الله تعالى العزيز فان اكثر ائمة القراءة كابى عمرو وعاصم وغيرهما يسندون قراءتهم اليه فانهم تلامذة
ابى عبد الرحمن السلمى وهو تلميذ على ولاخباره بالغيب في كثير من الاخبار نقل ان الشيخ المفيد روى ان بعض اصحاب امير المؤمنين
قال والله ما كذب ما اعتل لعلى حتى وجد وشق قميصه ووجد على كتفه سلعة كثدى المرأة عليها شعر يجذب كتفه
مع جذبها ويرجع مع تركها وقال اصحابنا ان اهل النهروان قد عبروا فقال لم يعبروا فاخبره مرة ثانية فقال لم يعبروا
فقال جندب بن عبد الله الازدى في نفسه ان وجدنا القوم قد عبروا كنت اول من يقاتله قال فلما وصلنا النهر لم
نجدهم عبروا فقال يا اخا الازد اتبين لك الامر وغير ذلك مما يدل على اطلاعه على ما في ضميره واخبر بقتل نفسه في
شهر رمضان وقيل له قد مات خالد بن عرفطة بوادى القرى فقال لم يمت ولا يموت حتى يقود جيش ضلالة صاحب لوائه
حبيب بن حماد فقام رجل من تحت المنبر وقال والله انى لك لمحب وانا حبيب قال اياك ان تحملها ولتحملنها
فتدخل بها من هذا الباب واومى الى باب الفيل فلما بعث ابن زياد عمر بن سعد الى الحسين جعل على مقدمته
خالدا وحبيب صاحب رايته فسار بها حتى دخل المسجد من باب الفيل واستجابة دعائه فانه لغاية شهرته غنى عن البيان
وظهور المعجزات عنه وقد اشرنا الى الذى نقدم واختصاصه بالقرابة والاخوة فانه لما اخى بين الصحابة
اتخذ عليا اخا لنفسه ووجوب المحبة فانه كان من اولى القربى ومحبتهم واجبة لقوله تعالى قل لا
اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى والنصرة لرسول الله يدل عليه قوله في حق النبى فان الله هو موليه وجبرئيل
وصالح المؤمنين والمراد بصالح المؤمنين على على ما صرح به المفسرون والمراد بالمولى هو الناصر ومساواته
الانبياء يدل على ذلك قوله من اراد ان ينظر الى ادم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في خلته والى موسى
في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى على بن ابيطالب اوجب مساواته للانبياء في صفاتهم والانبياء
افضل من باقى الصحابة فكان على افضل من باقى الصحابة لان المساوى للافضل افضل وخبر الطائر فانه اهدى
الى النبى طائر مشوى فقال اللهم ائتنى باحب خلقك اليك حتى ياكل معى فجاء على واكل والاحب الى الله
افضل وخبر المنزلة وخبر الغدير وقد مر ذكرهما وغيرهما من الاخبار التى تقدم ذكر بعضها ولانتفاء
سبق كفره فانه لم يكفر بالله قط بل هو من حين بلوغه كان مسلما مؤمنا بخلاف باقى الصحابة فانهم كانوا

بل

صدیق انکه بغایت تصدیق
سخن کند کثیر
النیدر
تصغیر شیء
و اما ادحسل
فیه الهاء وان کان
اسم شیء مذکرا لانه
اراد قطعة من شیء
وقیل هو تصغیر لشندق
بحذف النون اعنی
راس لشیء وانقلاب الیاء
فیها وان تعمیة ما قبلها
علم تعبیر از کتاب اوزان الصیاد
تطهیر الاشتقاق دیر و ذو لشدة
بالیاء تصغیر لسید سیر بتوزنت
الاطلاق کشته ده و بدون کشته
فسیح کنه المجلس ای وسع من الدعا
اخراج

قبل بعثة النبي كفرة وبكثرة الانتفاع به يعني انتفاع المسلمين به اكثر من انتفاعهم بغيره بدل سر١٣ه
على ذلك كثرة حروبه وشدة بلائه وقوة شوكة الاسلام به وتميزه بالكمالات النفسانية كالعلم والسخاوة
والشجاعة وحسن الخلق والبدنية كمزيد القوة وشدة البأس والخارجية من كونه ابن عم رسول
الله وزوج البتول وابا السبطين الى غير ذلك واجيب بانه لا كلام في عموم مناقبه ووفور فضائله
واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات الا انه لا يدل على الافضلية بمعنى زيادة الثواب والكرامة
عند الله تعالى بعد ما ثبت من الاتفاق الجاري مجرى الاجماع على افضلية ابي بكر ثم عمر ودلالة الكتاب
والسنة والآثار والامارات على ذلك اما الكتاب فقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله
يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى فالجمهور على انها نزلت في حق ابي بكر والاتقى الاكرم لقوله تعالى
ان اكرمكم عند الله اتقيكم ولا نعني بالافضل الا الاكرم وليس المراد به عليا لان للنبي عنده نعمة
تجزى وهي نعمة التربية واما السنة فقوله اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر ودخل في الخطاب علي
فيكون مامورا بالاقتداء ولا يؤمر الافضل ولا المساوي بالاقتداء سيما عند الشيعة وقوله لابي بكر و
عمر هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقوله خير امتي ابو بكر ثم عمر وقوله ما ينبغي
لقوم فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره وقوله لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت ابا بكر خليلا
لكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي اوجبت له صحبتي في الغار وخليفتي في امتي وقوله واين مثل ابي
بكر كذبني الناس وهو صدقني وامن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة
الخوف وقوله لابي الدرداء حين كان يمشي امام ابي بكر اتمشي امام من هو خير منك والله ما طلعت شمس ولا
غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابي بكر ومثل هذا الكلام وان كان ظاهره نفي افضلية
الغير لكن انما يساق لاثبات افضلية المذكور ولهذا افاد ان ابا بكر افضل من ابي الدرداء والسر في
ذلك ان الغالب من حال كل اثنين هو التفاضل دون التساوي فاذا نفي افضلية احدهما ثبتت افضلية
الآخر وعن عمرو بن العاص قال قلت لرسول الله اي الناس احب اليك قال عائشة قلت من الرجال قال
ابوها قلت ثم من قال عمر وقال النبي لو كان بعدي نبي لكان عمر وعن عبد الله بن حنطب ان النبي رأى
ابا بكر وعمر فقال هذان السمع والبصر واما الآثار فعن ابن عمر كنا نقول ورسول الله حي حاضر افضل امة النبي
بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان وعن محمد بن الحنفية قلت لابي اي الناس افضل بعد النبي قال ابو بكر
قلت ثم من قال عمر وخشيت ان اقول ثم من فيقول عثمان قلت ثم انت قال ما انا الا رجل من المسلمين وعن
علي خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وعنه لما قيل له ما توصي فقال ما اوصى رسول
الله حتى اوصي ولكن ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم
واما الامارات فما تواتر في ايام ابي بكر من اجتماع الكلمة وتألف القلوب وتتابع الفتوح وقهر اهل الردة
وتطهير جزيرة العرب عن الشرك واجلاء الروم عن الشام واطرافها وطرد فارس عن حد السواد واطراف
العراق مع قوتهم وشوكتهم ووفور اموالهم وانتظام احوالهم وفي ايام عمر من فتح جانب المشرق الى اقصى

خراسان

ابتلى من بين المنقطعة
الى الله من الدنيا ص
الكاين العذاب والارباح قوله
تعالى وسيجنبها يعني زود باشد كه دور
كرده شود از آتش الكديه مال خود را ومي جويد
براى پاكي دنيائي تامي ونبود بيكس را نزد او منتي ١٢
وسيجنبها سيجنب النار الاتقى اي المؤمن يعني ابا بكر الذي يؤتي
ماله يتزكى اي يعطي له ويطلب ان يكون عند الله زاكيا لا يطلب رياء وسمعة
وما لاحد عنده من نعمة تجزى نزلت في ابي بكر وذلك انه لما اشترى بلالا
في جملة قال المشركون ما فعل ذلك الا ليد ونعمة كانت عنده لبلال
وغيره عند ابي بكر من نعمة جازاه بها بل فعل لوجه ربه تعالى ولا استحقاق
ثوابه هذا معنى قوله الا ابتغاء وجه ربه الاعلى اي فعل ما فعل ابتغاء
رضاء الله ولسوف يرضى اي سينال ما يتمناه من الكرامات
كهول پير كامل كنز مواسات فرو گذار دن كنز جهاز
ما يحتاج كنز واي الكة والمدينة ونواحيهما ١٢
اي اتفاق الكلمة كناية عن عدم الاختلاف
بينهم في تعلق الخلافة في الامارات
١٢٠

خوارزم وقطع دولة العجم وقتل عرشهم الرابع النبأ الثابت الاركان ومن ترتيب لامور وسيا الجمهور وانا العلو وتقوية الضعفا ومن اعراضه عن متاع الدنيا وطيباتها وملاذها وشهواتها وفي ايام عثمان فتح البلاد واعلا لوا الاسلام وجمع الناس على مصحف واحد مع ما كان له من الورع والتقوى وتجهيز جيش المسلمين في الانفاق في نصرة الدين والمهاجرة هجرتين وكونه ختنا للنبي على ابنتين والاستحيا من ذكر شيء وبشره بقوله عثمان اخي ورفيقي في الجنة وقوله الا استحيي ممن تستحيي منه ملائكة السما وقوله انه يدخل الجنة بغير حساب

والنقل المتواتر دل على امامة الاثني عشر ولوجوب العصمة وانتفائها من غيرهم ووجوب الكمال لانهم ذهبوا الى ان الائمة الحق بعد رسول الله اثنا عشر نفرا علي بن ابي طالب ثم الحسن ثم الحسين ثم ابنه زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي موسى الرضا ثم ابنه محمد الجواد ثم ابنه علي الزكي ثم ابنه حسن العسكري ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي صلوات الله عليهم اجمعين ويدعون انه ثبت بالتواتر نص كل من السابقين على من بعده ويروون عن النبي انه قال للحسين هذا امام ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم وعن مسروق انه قال بينا نحن عند عبد الله ابن مسعود اذ يقول لنا شاب هل عهد اليكم نبيكم كم يكون من بعده خليفة قال انك لحديث السن وان هذا شيء ما سالني احد نعم عهد الينا نبينا ان يكون بعده اثنا عشر خليفة عدد نقباء بني اسرائيل وقد يتشبثون بانه يجب في الامام العصمة وغير هؤلاء ليسوا معصومين اجماعا فتعينت العصمة لهم والا لزم خلو الزمان عن المعصوم وقد بينا استحالته والجواب ان الكمالات لا تفيد الامامة وانها بتمامها موجودة في كل واحد فهو افضل اهل زمانه فتعين للامامة لانه يقبح عقلا رياسة المفضول على الفاضل ولا يخفى على المتاسف بعد الاطلاع على ما سبق ومحاربو علي كفرة لقوله حربك حربي يا علي ولا شك ان محارب رسول الله كافر ومحاربوا فسقة لان خفية امامته واصحة ومتابعته واجبة فمخالفه يكون مخالفا لسبيل المؤمنين ومن يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا والحق ان محارب علي يكون مخطئا ظاهرا فيكون من الفئة الباغية ان كانت محاربته عن شبهة وكذا محارب كل واحد من الخلفاء الراشدين واما مخالفه فلا يخلو اما ان يكون عن اجتهاد او لا فان كان الاول فالظاهر ان خطاه لا ينتهي الى التفسيق لان المجتهد المخطئ في الاجتهاد لا يكون فاسقا وان كان الثاني فلا شك في فسقه وكذا مخالف سائر الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم اجمعين

الفصل السادس في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك حكم المثلين واحد لسمع لعل مكان

التماثل اختلفوا في انه هل يمكن وجود عالم اخر مماثل لهذا العالم لا ذهب الملبون الى امكانه وذهب بعض الاوائل الى امتناعه واحتج المصنف على امكانه بدليلين عقلي وسمعي اما العقلي فهو ان حكم المثلين واحد فلما كان احد المثلين ممكنا كان الاخر ايضا ممكنا والا لم يكن مثلين ما فرضناهما مثلين واما السمعي فهو قوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم واحتج من زعم ان مثل هذا العالم ممتنع بوجهين الاول انه لو وجد عالم اخر لكان كرة مثل هذا العالم ولا يمكن وجود كرتين متماثلتين الا بتحقق فرج بينهما الثاني انه لو وجد عالم اخر مثل هذا العالم لكان فيه ايضا العناصر الاربعة فلا يرتبط بمكنة عناصر هذا العالم لا ستلزام صفقات الطبايع في مقتضياتها وانطلبت ان يكون في الامكنة الاخر بالقسر دائما والجواب

عن

اعلم من الاوهام العامية اعتقاد جماعة من الملاحدة والدهرية وطائفة من الطبيعيين فان الاطباء ممن لا اعداد لهم في الفلسفة ولا اعتبار عليهم في العقليات ولا نصيب لهم من الشريعة وهو الى نفي المعاد واستحالة الحشر المعروفين للاجساد زعما منهم ان الانسان اذا مات فات وسبيله سبيل سائر الحيوان والنبات وهؤلاء اراذل الناس رايا واردؤهم منزلة والمنقول من جالينوس انه التوقف في المعاد المتردد في امر النفس هل هي المزاج فيفنى

وهو الفعل ستصفة لانه ... فقط فذهب كثير من الحكما المتالهين وشارع بعرفانهم الى القول بالمعاد جميعا ايمانا بالدليل التعبدي فخاطر كلام الحسد الى الان وقد مر بيانا بعرشي الانسان المعاد فهذا الشخص الذي رده فاحسبه الحيث بؤباه احد عند المحشر فيقول هذا فلان الذي كان في الدنيا ... فقد الكر كفرا صحيحا من الايمان فيكون كافرا عقلا وشرعا ... رمسة قدام اي بشت ... فع

من الاول انا لا نم ان العالم كرة ولو سلم فلا نم وجوب الخلاء بينهما لم لا يجوز ان يكونا في ثخن جسم اخر وعن الثاني انا لا نم انه يلزم من اختلاف معنفات الطبايع في مقتضياتها اذ الجواز ان يقتضي كل في عالمه مكانا مماثلا لمكان مماثله مثلا الارض كل عالم يقتضي مركز هذا العالم والنار كل عالم يقتضي محيط هذا العالم وانما لم يسند المنع بما استند اليه المشاغبي لجواز ان يكون طبايع عنصر عالم مخالفة لطبايع عنصر عالم اخر وان كانت مماثلة في الجسمية لان اختلاف الطبايع عنصري العالمين ينافي تماثلهما والى هذين الجوابين اشار بقوله والكروية ووجوب الخلاء والخلاء لمتفقات ممنوعة واختلفوا في ان العالم هل يصح ان يعدم ويفنى ام لا فذهب الفلاسفة الى امتناعه بناء على انه قديم وما ثبت قدمه امتنع عدمه وذهب الكرامية والجاحظ الى ان العالم محدث ومع ذلك يمتنع الفناء وذهب الاشاعرة وابو علي الى انه جواز فناء العالم يعلم بالعقل وذهب ابو هاشم الى انه انما يعرف بالسمع والمصنف اختار ان جواز عدمه يعلم بالعقل ووقوع عدمه بالسمع اما الاول فلانه ممكن والممكن يجوز له العدم كما يجوز له الوجود لو امتنع عليه العدم لزم الانقلاب من الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي والى هذا المعنى اشار بقوله والامكان يعطي جواز العدم اقول فيه نظر لان الممكن يجوز ان يمتنع فناؤه عنه لظاهر بعد وجوده ولا يلزم من ذلك الانقلاب من الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي وانما كان يلزم لو امتنع عليه العدم مطلقا كان او مبتديا وقد بينا ذلك مستقصى في مبحث ان المحدث لا يعدم واما الثاني فلان الدلائل السمعية تدل على وقوع العدم مثل قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وقوله تعالى كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وقوله تعالى هو الاول والاخر والاخرية في حقه تعالى انما يتحقق ان لو بقي بعد فناء ما سواه وقوله تعالى يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب الى غير ذلك من النصوص القطعية والى هذا المعنى اشار بقوله والسمع دل عليه اي على العدم وقوله ويتاول في المكلف بالتفرق كما في قصة ابراهيم اشارة الى جواب سؤال مقدر تقديره ان القول بوقوع العدم ينافي القول بالمعاد لان اعادة المعدوم ممتنعة فاذا وقع العدم امتنع الاعادة فلم يتحقق المعاد وتقرير الجواب انه لا اشكال في عدم المكلفين فانه يجوز ان يعدم بالكلية ولا يعاد واما بالنسبة الى المكلفين فانه يتاول العدم بتفرق الاجزاء ويتاول المعاد بجمع تلك الاجزاء وتاليفها بعد التفرق والذي يصحح هذا التاويل قصة ابراهيم فانه لما طلب رؤية احياء الموتى حيث قال ربي ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي قال الله تعالى في جوابه فخذ اربعة من الطير فصرهن اليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن ياتينك فانه يظهر منه انه اراد باحياء الموتى تاليف الاجزاء المتفرقة بالموت واثبات الفناء غير معقول لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا وكذا ان قام بالجوهر ولانتفاء الاولوية ولاستلزام انقلاب الحقائق او التسلسل ذهب ابو علي وابو هاشم واتباعهما الى ان الله تعالى يخلق الفناء فيفنى به جميع الاجسام لكونه ضدا ومنافيا لها ثم قال ابو علي انه يخلق لكل جوهر فناء وقال ابو هاشم ان فناء واحدا يكفي لافناء الكل والمصنف ابطل هذا المذهب لما كان مشتملا على ثلاثة دعاو احدها ان الفناء موجود وثانيها انه مناف لما سواه من الموجودات وثالثها انه يفنى به الموجودات جعل ابطال كل منها وجها على حدة اما ابطال ان الفناء موجود فلانه لو كان موجودا وقد كان معدوما قبل والا لم يكن ما فرضناه فانيا موجودا اصلا فعدم اما لذاته فيلزم الانقلاب

عن

يكون ... الا احدهما ثم ان الافراد ... كان كافرا ... يلزم اما تعذيب المطيع وتنعيم العاصي او كون الكافر كافرا معذبا ... اجتماع كونه احدا ... وافيا ... بتذكر ... في غاية الوضوح وللمتكلمين كلمات عجيبة في هذا المقام وحرام على كل عاقل الاشتغال بها عن الاكتفاء بصورة الشريعة العمل بظواهر الاحكام ... ان جرم الارض مقدار معدود ممسوح بالفراسخ والاميال وعدد النفوس غير متناه فلا يفي بحصول الا ... ان الغير المتناهية معا والجواب بعد تسليم ما ذكر ان الهيولى قوة قابلة لاستعدادات ... ذاته يمكن لها قبول ... والقابليات غير متناهية ولو متعاقبة ... ان الاخرة ليس ... جهة ازمنة الدنيا ... بخمسين الف سنة من ايام الدنيا وان هذه الارض غير محشورة على هذه الصفة وانما المحشورة منها صورة اخرى تسع الكل من الاولين والاخرين ... قوله تعالى يوم تبدل الارض غير الارض والسموات ... الواحد القهار وقوله قل ان الاولين والاخرين لمجموعون الى ميقات يوم معلوم ... المعلوم من الكتاب والسنة ان الجنة والنار موجودتان بالفعل ... تفصيلهم من الاصول المذكورة ... من الاخرة واحوال النفس ... من ذلك ... موجودتين فاين مكانهما ... في اي جهة ... فوق محدد الجهات فيلزم ان يكون ... الامكان مكان وفي اللاجهة جهة او في داخل طبقات ... الاجرام فيلزم التداخل المستحيل ... في قوله تعالى وجنة عرضها كالارض السموات والارض والذين لم يدخلوا البيوت من ابوابها ... المتكلمين ... ذلك ... تحيرهم ... لعدم كون الجنة والنار ... بعد ... بانشقاق السموات ... وليتهم اعترفوا بالعجز وقالوا لا ندري الله ورسوله اعلم
صدر الدين

من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي او الوجوب الذاتي لا لم يقبل الوجود واما بسبب وجود ضده ١٦
وح يستلزم التحول والى هذا اشار بقوله ولا استلزام انقلاب الحقائق والتحول واما ابطال انعدامه بانتفاء
شرط فلانه ان كان قائما بذاته كان جوهرا فلا يكون ضدا للجوهر وان كان قائما بغيره فلا بد ان يكون
قائما بالجوهر ابتداء او بواسطة فلا يكون على هذا التقدير ايضا ضدا للجوهر فلا يكون على التقديرين
منافيا للجوهر والى هذا المعنى اشار بقوله لانه ان قام بذاته لم يمكن ضدا وكذا ان قام بالجوهر واما ابطال
انتفائه بالموجود فلانا نعلم ان عدم الملزوم ليس اولى من عدم ذلك الملزوم بل يكون اعدامه اغنى منعه من الدخول في
الوجود بل يقال هذا اولى من ذلك لما اشتهر من ان الدفع اسهل من الرفع والى هذا اشار بقوله ونفي الاولوية واثبات بقاء لا في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح واجتماع النقيضين واثباته في محل
يستلزم توقف الشيء على نفسه اما ابتداء او بواسطة ذهب طائفة الى ان الجوهر باق ببقاء قائم بذاته
فاذا انتفى ذلك البقاء انتفى الجوهر والمص ابطل هذا المذهب وقرر في ابطاله ان اثبات بقاء لا في محل يستلزم
الترجيح بلا مرجح او اجتماع النقيضين وذلك لان البقاء لا يخلو اما ان يكون جوهرا او عرضا فان كان
الاول يلزم الترجيح من غير مرجح لانه يمكن ان يكون كل من الجوهرين اعني الجوهر الذي هو باق بالبقاء
والجوهر الذي هو البقاء شرطا للآخر لاستحالة الدور فيكون احدهما شرطا للآخر من غير عكس فيلزم الترجيح
بلا مرجح لانه لم يكن جعل احدهما شرطا للآخر اولى من العكس وان كان الثاني يلزم اجتماع النقيضين لانه
باعتبار ان يكون قائما بذاته لا يكون في محل وباعتبار كونه عرضا يكون في محل فيلزم اجتماع النقيضين
وذهب جماعة من الاشاعرة الى ان الجوهر باق ببقاء قائم به فاذا اراد الله تعالى اعدام الجوهر لم يوجد البقاء
فانتفى الجوهر وابطل المص ذلك المذهب بان حصول البقاء في المحل يستلزم توقف الشيء على نفسه اما ابتداء
او بواسطة وذلك لان حصول البقاء في المحل يتوقف على حصول المحل في الزمان الثاني وحصوله في الزمان
الثاني اما نفس البقاء فيلزم توقف الشيء على نفسه ابتداء او معلول البقاء فيلزم توقف الشيء على نفسه
بواسطة ووجوب ايفاء الوعد والحكمة يقتضي وجوب البعث والضرورة قاضية بثبوت الجسماني من دين النبي
مع امكانه ولا يجب اعادة فواضل المكلف اختلفوا في المعاد فاطبق المليون على المعاد الجسماني وذهب
طائفة من المحققين الى المعاد النفساني والمراد به عود الروح بعد مفارقة البدن وهذا يمكن اثباته بالبراهين العقلية واما المعاد الجسماني فلا مجال للبرهان على اثباته ونفيه لكن يجب ان يعتقد على النحو
الذي ذكره الانبياء لانهم صادقون وذهب طائفة الى نفيهما والمص احتج على وجوب المعاد بوجهين الاول ان الله تعالى
وعد المكلف بالثواب على الطاعة وتوعده بالعقاب على المعصية بعد الموت ولا يتصور الثواب والعقاب
بعد الموت الا بعد العود فيجب العود ايفاء للوعد والوعيد والثاني ان الله تعالى كلفه بالاوامر والنواهي
فيجب ان يصل الثواب بالطاعة والعقاب على المعصية فيجب البعث بمقتضى الحكمة والا لكان ظالما
تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا وهذا البناء مبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وان
العدل واجب على الله تعالى كما هو مذهب المص والحق ان المعاد الجسماني والروحاني كلاهما واقع اما

الروحاني

اعلم ان كل قوة من قوى النفس العملي الانساني يسري منها فيض الى
البدن
فان النفس بمنزلة عش
طيران الذي له اجنحة وريش
والجناحان هما القوتان النظرية
والعملية والريش لكل من الجناحين هي القوى
والفروع لهما والبدن بمنزلة البيضة التي يخرج منه
الطير فاذا انشقت الطارق ليطير بجناحيه الى السماء ويجعل
منه كل ريش من ريشه فهذا هو مثال النفس والغرض ان لكل قوة
من قوى النفس كمالا يخصها ولذة والما يناسبها كما ترى
وتجب بحكم الشريعة ثم لها في الطبيعة الجزاء وكما قرره
الحكماء من اثبات الغايات الطبيعية لجميع المبادئ والقوى
حالية كانت او سافلة فلكل وجهة هو موليها ومن تحقق هذا
تيقن لزوم عود الكل ولم يشتبه عليه ان ذلك مقتضى الحكمة
والوفاء بالوعد والوعيد ولزوم الجزاء على ما يراه الحكماء من
لزوم المكافات في الطبيعة والمجازات لامتناع وجود
ساكن في الخليقة معطل في الطبيعة وعدم سريان وان لا
ساكن في الكون وان الكل متوجه نحو الغاية المطلوبة الا
ان حشر كل احد الى ما يناسبه وليعقده فللانسان بحسبه
وللشياطين بحسبهم وللحيوانات بحسبها وللنباتات
بحسبها كما قال سبحانه في حشر افراد الانسان يوم نحشر المتقين
الى الرحمن وفدا ونسوق المجرمين الى جهنم وردا وفي الشياطين
فوربك لنحشرنهم والشياطين وفي الحيوان قوله واذا الوحوش
حشرت والطير محشورة كل له اواب وقوله وما من دابة
في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم ما فرطنا
في الكتاب من شيء ثم الى ربهم يحشرون وفي النبات
وترى الارض هامدة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت
وانبتت من كل زوج بهيج الى قوله وان الله يبعث
من في القبور وفي حق الجميع ويوم نسير الجبال وترى الارض
بارزة وحشرناهم فلم نغادر منهم احدا وعرضوا على ربك
صفا وقوله انا نحن نرث الارض ومن عليها والينا يرجعون
وقوله وكلهم آتيه يوم القيمة فردا وقوله كما بدانا اول خلق
نعيده وقوله وقالوا اذا كنا عظاما ورفاتا ءانا
لمبعوثون خلقا جديدا قل كونوا حجارة
او حديدا او خلقا مما يكبر
في صدوركم

الروحاني لما تبين من ان النفس تبقى بعد خراب البدن لتلتذ بها سعادة وشقاوة وقد جاء في القرآن مثل ٤٩٧
قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتيهم الله
من فضله وقوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية واما المعاد الجسماني فلا يستقل
العقل باثباته ولكن قد ورد في القرآن آيات كثيرة دالة على اثباته بحيث لا يقبل التاويل منها قوله تعالى من يحيي
العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون فسيقولون من يعيدنا
قل الذي فطركم اول مرة ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه ءاذا كنا عظاما نخرة وقالوا
لجلودهم لم شهدتم علينا كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك
حشر علينا يسير وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما فلا يعلم اذا بعثر ما في القبور الى غير ذلك مما لا
يحصى فالمعاد الجسماني من ضروريات دين محمد لانه امر ممكن اخبر الصادق فيجب التصديق والايمان به وانما
قلنا انه ممكن لان المراد به جمع الاجزاء المتفرقة وهو ممكن بالضرورة قوله ولا يجب اعادة فواضل المكلف
اشارة الى جواب شبهة تقريرها ان المعاد الجسماني غير ممكن لانه لو اكل انسان انسانا صار جزءا من بدن الماكول
جزءا من بدن الآكل فهذا الجزء اما ان لا يعاد اصلا وهو المطلوب او يعاد في كل واحد منهما وهو محال لاستحالة
ان يكون جزء واحد بعينه في آن واحد جزءا في شخصين متباينين او يعاد في احدهما وحده فلا يكون الآخر
معادا بعينه وهذا مع افضائه الى الترجيح بلا مرجح يثبت مقصودنا وهو انه لا يمكن اعادة جميع الابدان
باعيانها كما زعمتم تقرير الجواب ان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية وهي الباقية من اول العمر الى آخره لا
جميع الاجزاء على الاطلاق وهذا الجزء فضل في الانسان الآكل فلا يجب اعادته فيه وهذا معنى قوله
المصنف ولا يجب اعادة فواضل المكلف ثم ان كان من الاجزاء الاصلية للماكول اعيد فيه والا فلا وعند
انخراق الافلاك وحصول الجنة فوقها وعدم الجوع مع الاحتراق وتولد البدن من غير توالد البدن [من غير]
توالد وتناهي القوى الجسمانية استبعادات احتج المنكرون للمعاد على امتناع حشر الاجساد بانه
لو ثبت المعاد الجسماني فاما ان يكون عود الروح الى البدن في عالم العناصر وهو التناسخ او في عالم الافلاك
وهو يوجب انخراق الافلاك وهو محال وبانه يلزم تولد البدن من غير توالد فلك عند البعث وهو
ممتنع وعلى امتناع وجود الجنة بانه لا يمكن حصولها في عالم العناصر ولا في عالم الافلاك لانها لا
يسعها القوله تعالى وجنة عرضها كعرض السماء والارض فبالضرورة يكون فوق الافلاك او خارجها
وذلك محال لان الفلك المحيط بجميع الافلاك محدد الجهات به ينتهي عالم الجسمانيات وعلى امتناع ابدية
الثواب والعقاب بانه يلزم عدم الجوع مع الاحتراق وعدم تناهي القوى الجسمانية لان وصول الثواب دائما
ووصول العقاب بالنسبة الى البعض دائما يوجب التحريكات الغير المتناهية واجاب المصنف عن هذه الوجوه
بانها استبعادات ولا امتناع في شيء مما ذكروا فان الافلاك حادثة كما ذكر فيكون عدمها جائزا
فكان انخراقها ايضا جائزا على ان عود الروح الى البدن في عالم العناصر لا يوجب التناسخ وحصول الجنة
فوق الافلاك جائز وما ذكر من تحديد الجهات فهو مسئلة فلسفية لا نسلمها وعدم الجوع مع دوام الاحتراق

ممكن

٤٦٢ بعره اذا ات

المنشز المرتفع من الارض
ويعبر عن الاحياء
لنبشره
الانشاء
لكونه ارتفاعها
بعد انتشارها
نظر الى العظام كيف
ننشزها مهر دا
شان عظام ميت
بعضها اى نوضعها ونرفع
ليف بعضها على بعض
صحاح نسل في العدو اى
الاسراع في ان تمشي
بنانه اى اصابعه التي هي اطرافه
كما كانت ولا على صغرها ولطافتها
فيها وكيف كسب العظام جوامع
توالد پیدا شدن است با اب
تولد پیدا شدن است بلا اب ١٢
تولد پیدا شدن چیزی از چیزی ١٢
وجه الوجوب هو اللطف المفرط في
التكليف ١٢

ممكن والتولد ايضا ممكن كما في حق آدم والقوة الجسمانية لا يتناهى انفعالها فكذا فعلها بواسطة ويستحق
الثواب وهو النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال والمدح وهو قول ينبئ عن ارتفاع حال الغير مع قصد
الترفيع فيه بفعل الواجب والمندوب وفعل ضد القبيح وهو ترك على ما مر ويثبت الترك ضدا والاخلال
به اي بالقبيح بشرط فعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه يعني يشترط في استحقاق الفاعل الثواب والمدح
بفعل الواجب ان يفعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه والمندوب كذلك اي يشترط في استحقاق الفاعل الثواب
بفعله ان يفعله لندبه او لوجه ندبه والضد لانه ترك قبيح اي انما يستحق فاعل ضد القبيح الثواب و
المدح اذا فعله لانه ترك قبيح والاخلال به اي بالقبيح لانه اخلال به فانما اذا فعله لانه اخلال بالقبيح
يستحق الثواب والمدح فانه لو فعل الواجب والمندوب لا لما ذكرنا لم يستحق مدحا ولا ثوابا بهما وكذا لو ترك القبيح
او اخل به لغرض آخر من لذة او غيرها لم يستحق المدح والثواب وانما يستحق الثواب والمدح بفعل الطاعة
لان الطاعة مشقة الزمها الله تعالى للمكلف والزام المشقة من غير عوض ظلم وهو قبيح لا يصدر عن الحكيم
والعوض لا يكون الا نفعا ولا يصح الابتداء به اذ لو امكن الابتداء به لكان التكليف عبثا وكذا يستحق العقاب
وهو الضرر المستحق المقارن للاهانة والذم وهو قول ينبئ عن اتضاع حال الغير مع قصده بفعل
القبيح والاخلال بالواجب لاشتماله على اللطف وذلك لان المكلف اذا علم ان المعصية يستحق بها العقاب
فانه يبعد عن فعلها ويقرب الى فعل ضدها واللطف واجب على الله تعالى ولدلالة السمع من القرآن والاحاديث
على ان فعل القبيح والاخلال بالواجب سبب لاستحقاق العقاب ولما كان لقائل ان يقول لو كان الاخلال
بالواجب سببا لاستحقاق الذم والاخلال بالقبيح سببا لاستحقاق المدح لكان المكلف اذا اخل بالواجب
وبالقبيح كان مستحقا للمدح والذم ايضا فيلزم اجتماع الاستحقاقين استحقاق المدح والذم في مكلف
فهو ممتنع اجاب بقوله ولا امتناع في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين استحقاق المدح باعتبار الاخلال
بالقبيح واستحقاق الذم باعتبار الاخلال بالواجب وايجاب المشقة في شكر المنعم قبيح ذهب بعض المعتزلة
الى ان ايجاب هذه التكاليف وقع شكرا للمنعم الذي انعم الله بها فلا يستحق المكلف بها ثوابا فبين المص
بطلانه بان ايجاب المشقة في شكر المنعم قبيح عند العقلاء اذ يقبح عقلا ان ينعم الانسان على غيره نعمة ثم يكلفه
ويوجب عليه شكره على تلك النعمة من غير ان يصل اليه ثواب والقبيح لا يصدر من الله تعالى فتعين ان يكون ايجاب
التكاليف لاستحقاق الثواب ولقضاء العقل به مع الجهل دليل آخر على بطلان هذا المذهب تقريره ان
العقل يقضي بوجوب شكر المنعم مع الجهل بالتكاليف الشرعية وقضاء العقل بوجوب الشكر مع الجهل بالتكاليف
ينفي الحكم بان التكاليف الشرعية شكرا اقول فيه منع ويشترط في استحقاق الثواب كون الفعل
المكلف به الواجب والمندوب والاخلال به اي بالقبيح شاقا اذ المقتضي لاستحقاق الثواب هو المشقة
فاذا انتفت انتفى الثواب ولا يشترط في استحقاق الثواب بفعل الطاعة رفع الندم على فعل الطاعة
فان الطاعة حال صدورها عن الفاعل يمتنع الندم عليها فلا فائدة في اشتراط رفعه مع انها سبب
لاستحقاق الثواب نعم رفع الندم شرط في بقاء استحقاق الثواب وكذا لا يشترط في استحقاق الثواب انتفاء

النفع العاجل اذا فعل الفعل المكلف به للوجه اي لانه واجب او لوجه وجوبه او للوجوب او لوجه الندب او الندب

ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم الضروري باستحقاقهما مع فعل موجبهما ذهب

المعتزلة الى ان الثواب يجب ان يقترن بالتعظيم والعقاب يجب ان يقترن بالاهانة واختاره المص واحتج عليه

بانا نعلم بالضرورة ان من فعل الفعل الشاق المكلف به فانه يستحق التعظيم والاجلال وكذا من فعل الفعل

القبيح فانه يستحق الاهانة والاستخفاف ويجب دوامهما ذهب المعتزلة الى انه يجب دوام ثواب اهل النعيم

وعقاب اهل الجحيم واختاره المص واحتج عليه بوجوه الاول ان دوام الثواب على الطاعة وكذا دوام العقاب على المعصية

يبعث المكلف على فعل الطاعة ويزجره عن المعصية فيكون لطفا واللطف واجب واليه اشار بقوله لاشتمالهما

على اللطف الثاني ان المدح والذم دائمان اذ لا وقت الا ويحسن فيه مدح المطيع وذم العاصي وهما معلولا

الطاعة والمعصية فيجب دوام الثواب والعقاب لان دوام احد المعلولين يستلزم دوام المعلول الاخر واليه اشار بقوله

ولدوام المدح والذم الثالث ان الثواب لو كان منقطعا لحصل لصاحبه الالم بانقطاعه والعقاب لو كان منقطعا

لحصل لصاحبه السرور بانقطاعه فلم يكن الثواب والعقاب خالصين عن شوب لكن يجب خلوصهما كما سيأتي متصلا بهذا

البحث واليه اشار بقوله ولحصول نقيضهما لولاه اي لولا الدوام بانقطاع الثواب الذي هو النفع حصول الالم

الذي هو نقيضه وبانقطاع العقاب الذي هو الضرر حصول النفع السرور الذي هو نقيضه ويجب خلوصهما اي

الثواب والعقاب عن الشوائب اما الثواب فلانه لو لم يكن خالصا لكان انقص حالا من العوض والتفضل اذا

كانا خالصين وانه غير جائز والى هذا اشار بقوله والا لكان الثواب انقص حالا من العوض والتفضل على تقدير

حصوله اي حصول الخلوص فيهما اي في العوض والتفضل واما العقاب فلانه داخل في باب الزجر من الثواب فيجب

خلوه بالطريق الاولى والى هذا اشار بقوله وهو داخل في باب الزجر ولقائل ان يقول ان الثواب لا يخلو

عن الشوب لان اهل الجنة درجاتهم متفاوتة فمن كان في مرتبة يكون غمه انا شاهد من هو اعلى درجة منه ولانه يجب

على اهل الجنة الشكر على نعم الله تعالى ويجب عليهم الاخلال بالقبائح وكل ذلك مشقة فلا يكون الثواب خالصا

من الشوائب وايضا فان اهل النار يتركون القبائح فيجب ان يثابوا بتركها فلا يكون عقابهم خالصا عن شوب

من الثواب اجاب عنه فقال وكل ذي مرتبة في الجنة لا يطلب الازيد من مرتبته فلا يكون غمه بمشاهدة من هو

اعظم درجة منه ويبلغ سرورهم بالشكر الى حد انتفاء المشقة وغناهم بالثواب ينفي عنهم مشقة ترك

القبائح واهل النار ملجؤون الى ترك القبائح فلا يثابون به فيكون عقابهم خالصا عن الشوب ويجوز توقف

الثواب على شرط والا لاثيب العارف بالله تعالى خاصة ذهب جماعة من المعتزلة الى ان الثواب يجوز ان يتوقف على شرط

واختاره المص واحتج عليه بانه لو لم يجز توقف الثواب على شرط لكان العارف بالله تعالى وحده من غير ان يصدق

النبي في رسالته مثابا والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان العارف بالله تعالى وحده من غير ان يصدق النبي له معرفة

مستقلة فلو لم يجز توقف الثواب على شرط لوجب ان يثاب بالمعرفة المستقلة وان لم يصدق النبي والاحباط

لاستلزامه الظلم ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ذهب جماعة من المعتزلة الى الاحباط والتكفير

بمعنى ان المكلف يسقط ثوابه المتقدم بمعصيته المتاخرة ويكفر ذنبه المتقدم بطاعته المتاخرة وفقا

درجة
اعظم

المراد بالاحباط استحقاق الطاعة وبالتكفير ... معصية الطاعة كما اشار اليه بقوله يسقط ثوابه ... لا انه ... عن الطاعة الثواب ... لا انه ... المسبب ... السبب

[illegible]

المحققون واختاره المصنف واحتج عليه بانه ظلم لان من اطاع واساء وكانت اساءته اكثر يكون بمنزلة من لم يحسن ومن كان
احسانه اكثر يكون بمنزلة من لم يسئ وان تساويا يكون مساويا لمن لم يصدر عنه احدهما وليس كذلك عند العقلاء
ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايفاء بوعده واجب ثم القائلون بالاحباط والتكفير اختلفوا فقال
ابو علي ان المتأخر يسقط المتقدم ويبقى هو على حاله وقال ابو هاشم ينتفي الاقل بالاكثر وينتقص من الاكثر
بالاقل ما ساواه ويبقى الزائد مستحقا وان تساويا صار كان لم يكن وهذا هو الموازنة والمصنف ابطل
مذهب ابي هاشم فقال لو صح لكان الاولى ان كان الاقل ضعيفا وحصول المتنافيين معا مع التنافي تقريره انا لو فرضنا
انه استحق المكلف خمسة اجزاء من الثواب وعشرة اجزاء من العقاب فاسقاط احد الخمستين من العقاب بالاخرى
ليس اولى من العكس فاما ان يسقطا معا وهو محال او لا يسقط شيء منهما وهو المطلوب ولو فرضنا انه
استحق خمسة اجزاء من الثواب وخمسة اجزاء من العقاب فان تقدم اسقاط كل منهما للآخر لم يسقط الباقي بالمعدوم
لاستحالة صيرورة المعلول والمعدوم غالبا ومؤثرا وان تقارنا لزم وجودهما وعدمهما معا لان علة عدم كل واحد
منهما وجود الآخر فلو عدما دفعة وجدا دفعة لان العلة موجودة حال حصول المعلول وهما موجودان حال كونهما
معدومين فيلزم الجمع بين النقيضين واجيب بان كل واحد من العملين يؤثر في الاستحقاق الناشي عن
الآخر فيبقى من احد الاستحقاقين بقية بحسب رجحانه فليس لكاسر المنكسر ولهذا كما لو يتحد في المزاج ايضا
انه ليس ههنا تأثير وتأثر حقيقي بل بمعنى احباط الطاعة واستحقاق الطاعة واستحقاق الثواب ان الله تعالى
لا يثيبه عليها ومعنى الموازنة انه لا يثيب عليها ويترك العقوبة على المعصية بقدرها و يخرج الجواب عن
الصورة الاولى ايضا فان اسقاط احد الخمستين واذا لم يكن اولى من الاخر لكن المختار يرجح ايهما شاء
على ما مر من امثلة الطاعة بجالب غيرها والكافر مخلد في العقاب لان صاحب الكبيرة منقطع لاستحقاقه الثواب بايمانه
ولقبحه عند العقلاء اتفق المسلمون على ان عذاب الكفار المعاندين دائم لا ينقطع والكافر البالغ
في الاجتهاد الذي لم يصل الى المطلوب زعم الجاحظ والعنبري انه معذور لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج ولان
تعذيبه مع بذل الجهد والطاقة من غير تقصير قبيح عقلا وذهب الباقون الى انه غير معذور وادعوا الاجماع عليه
قبل ظهور المخالفين قالوا كفار عهد رسول الله الذين قاتلوا وحكم النبي بخلودهم في النار لم يكونوا عن آخرهم معاندين
بل منهم من اعتقد الكفر بعد بذل المجهود ومنهم من بقي على الشك بعد افراغ الوسع وختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم
للاسلام فلم يهتدوا الى الحقيقة ولم ينقل عن احد قبل المخالفين هذا الفرق الذي ذكره الجاحظ والعنبري وقوله تعالى وما جعل
عليكم في الدين من حرج خطاب على اهل الملة لا الى الخارجين من الدين وكذا اطفال المشركين عند الاكثرين
لدخولهم في العموم ولما روي ان النبي قال لهم في النار حين سألت خديجة عن حالهم وقالت المعتزلة وبعض الاشاعرة
لا يعذبون بل هم خدام اهل الجنة لما روي في الحديث ولان تعذيب من لا جرم له ظلم واما ان عذاب صاحب الكبيرة هل
هو منقطع ام لا فذهب اهل السنة والامامية من الشيعة وطائفة من المعتزلة الى انه ينقطع واختاره
المصنف واحتج عليه بان صاحب الكبيرة مستحق الثواب بايمانه لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا شك
ان الايمان اعظم اعمال الخير فان استحق العقاب بالمعصية فاما ان يقدم الثواب على العقاب وهو باطل بالاتفاق

نعلمها الاشياء اذا وقع الرجوع عليها يكون ملائمة لذيذة وان وقعت المفارقة
عنها
١٤٢
اما بعيدا
دائمة عن سكون
عليها والاستقرار لما ان ما
جديدا كما قال الله تعالى وجعل منهم
بين ما يشتهون والسعادة تتجلى بجميع الاستعدادات
المقامات والمراتب فهو الرحمن الرحيم وهو العزيز القهار وفي
الحديث لولا ان تذهبوا الذهب بكم وجاء بقوم يذنبون
تعني الكاشفين يدخل اهل البداية فيهما سعداء لفضل الله واهل النار
لعدل الله ويتنزلون فيهما بالاعمال ويخلدون فيهما بالمناسبات فيا خذوا
الالم جزاء العقوبة سواء بالمدة العمر المصروف في الشرك في الذنب فاذا فرغ
الامد جعل لهم نعيم في الدار التي يخلدون فيها بحيث انهم لو دخلوا الجنة
المعدم موافقة الطبع الذي جعلوا عليه فهم يتلذذون بما هم فيه من نار وزمهرير
وما فيها من لدغ الحيات والعقارب كما يتلذذ اهل الجنة بالظلال والنور
ولثم الحور من الحور لان طباعهم تقتضي ذلك الا ترى ان الجعل على طبيعته
يتضرر بريح الورد ويتلذذ بالنتن والمحرور من الانسان يتالم بريح
المسك فاللذات تابعة للملائم والالام لعدمه ونقل من الفتوحات
وقربا وعلى سلوكه بحسب سعيا وشقاوة وبعده وان كان من اشقى
الكافرين فهو اما من الجهال المختوم على قلوبهم الصم البكم الذين لا يعقلون
فهو كالدواب والبهائم لا يفقه شيئا من حقائق الدين ولا له قوة
الوصول الى عالم اليقين ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا
وانما الغرض في وجودهم عمارة الدنيا وما له في الآخرة من نصيب وانما له المشي
في مراتع الدواب والسباع فيحشر كحشرها ويعذب كعذابها ونعيم
كنعيمها وان كان من اهل النفاق والمردودين عن الفطرة المردودين
عن سبيل الرحمة فيكون عذابا اليما لانحرافه عما فطر اليه ودواه
الى الهاوية التي تقابل الهوية فيعذب بنزوله في مهاوي
الجحيم يكون له العذاب الاليم الا ان الرحمة
سابقة والفطرة باقية والالام
دالة على وجود جوهر اصلي
منافي لها
ومتقاوم
بين المتضادين لا يكون دائما ولا اكثريا لما حقق في مقامه فلاحظه

او بالعكس وهو الطاعة له لم ينقطع عذابه بل من اذا عبد الله مكلفا مدة عمره ثم عمل كبيرة في اخر عمره ١٤٢١
لا ينقطع عذابه وهو قبيح عقلا والسمعيات منافية له وردوا العفو مخصص بالكافر السمعيات التي تمسك
المعتزلة بها في عدم انقطاع عذاب صاحب الكبيرة مثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ومن
يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها ومن يتعد حدود الله يدخله نارا خالدا فيها مأولة اما بتخصيص العموم اما
بالكفار او بحمل الخلود على المكث الطويل واما قولهم ان الثواب والعقاب ينبغي ان يكونا دائمين لا ينقطعان فان
دوام العقاب مخصوص بالكفار والا فممنوع والعفو واقع لانه حقه تعالى فجاز اسقاطه ولا ضرر عليه في تركه والمكلف
في اسقاطه ولانه احسان وللسمع اتفقت الامة على ان الله تعالى يعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة
ولا يعفو عن الكفر قطعا واختلفوا في جواز العفو عن الكبائر بدون التوبة فذهب جماعة من المعتزلة الى امتناعه عقلا
وغيرها جائز سمعا وذهب الباقون الى وقوعه عقلا او سمعا واختاره المصنف واحتج على وقوعه عقلا بان العقاب حق
الله تعالى فجاز له اسقاطه وبان العقاب ضرر على المكلف ولا ضرر على الله تعالى باسقاطه وكل ما كان كذلك
فاسقاطه حسن وكل ما هو حسن فهو واقع ولان العفو احسان والاحسان على الله تعالى واجب وعلى وقوعه سمعا
بالدلائل السمعية مثل قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وقوله تعالى يا عبادي
الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا الى غير ذلك من النصوص فان
قيل يجوز حمل النصوص على العفو عن الصغائر او عن الكبائر بعد التوبة قلنا هذا مع كونه عدولا عن الظاهر
من غير دليل مخالف لاقاويل من يعتد به من المفسرين بل التصريح بما لا يكاد يصح في بعض الآيات كقوله تعالى
ان الله لا يغفر ان يشرك به الاية فان المغفرة بالتوبة يعم الشرك وما دونه فلا يصح التفرقة باثباتها لما دونه ونفيها
وكذا يعم كل واحد من العصاة فلا يلائم التعليق لمن يشاء المفيد للبعضية على ان في تخصيصها الخلاف
بالعصاة عن طول شان الشرك ببلوغه النهاية في القبح بحيث لا يغفر ويغفر جميع ما سواه والاجماع على
الشفاعة وقيل لزيادة المنافع ويبطل منا في حقه اتفق المسلمون على ثبوت الشفاعة لقوله تعالى عسى ان يبعثك ربك
مقاما محمودا وفسر بالشفاعة ثم اختلفوا فذهب المعتزلة الى انها عبارة عن طلب زيادة المنافع للمؤمنين المستحقين
للثواب وابطل المصنف الشفاعة لو كانت لطلب زيادة المنافع للمؤمنين لكنا شافعين للنبي لانا نطلب زيادة
المنافع له وهو مستحق للثواب والثاني باطل لان الشفيع اعلى مرتبة من المشفوع له ونفي المطاع لا يستلزم نفي المجاب
اشارة الى جواب دليل المعتزلة تقريره ان الله تعالى قال ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع نفى الله تعالى قبول الشفاعة
عن الظالمين فلا يكون الشفاعة ثابتة في حق العصاة وتقرير الجواب انه تعالى نفى الشفيع الذي يطاع ونفي الشفيع الذي
لا يستلزم نفي الشفيع مطلقا والسمعيات متأولة بالكفار اشارة الى جواب استدلالهم بمثل قوله تعالى وما للظالمين
من انصار وقوله تعالى يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا وقوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين تقرير الجواب
ان هذه الايات متأولة بتخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة على ان الايات لا تعم في الازمان والاحوال
سوق الكلام لعموم السلب لا لسلب العموم وايضا الظالم على الاطلاق هو الكافر ونفي النصرة لا يستلزم نفي
الشفاعة لانها طلب على خضوع والنصرة ربما تنبئ عن مدافعة ومغالبة وقيل في اسقاط المضار والحق

صدق

صدق الشفاعة فيهما وبقي الثاني له لقوله ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي ذهب طائفة الى ان
الشفاعة بالنسبة الى العصاة في اسقاط المضار عنهم والحق عند المص صدق الشفاعة فيهما اي في
زيادة المنافع لهم وفي اسقاط المضار عنهم اذ يقال شفع فلان لفلان اذا طلب له زيادة منافع واسقاط مضار
او لدفع توجه الابطال المذكور اعني لزوم كوننا شافعين للنبي يمكن الجواب عنهما باعتبار قيد
فيهما اعني كون الشفيع اعلى من المشفوع له ثم بين ثبوت الشفاعة بالمعنى الثاني للنبي بقوله ادخرت
شفاعتي لاهل الكبائر من امتي والتوبة وهي الندم على المعصية في الحال والعزم على تركها في الاستقبال
والتحقيق ان ذكر العزم انما هو للتقرير والبيان لا للتقييد والاحتراز فان النادم على المعصية لقبحها
لا يخلو عن ذلك العزم البتة على تقدير الخطور والاقتدار واجبة عقلا لدفعها الضرر الذي هو العقاب او الخوف
منه ودفع الضرر واجب وفي ما يدفع به الضرر ايضا يكون واجبا لوجوب الندم على كل قبيح او اخلال بواجب هذا
عند المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين واما عند الاشاعرة فوجوبها بالسمع لقوله تعالى توبوا
الى الله جميعا توبوا الى الله توبة نصوحا ونحو ذلك ويندم على القبيح لقبحه والا انتفت التوبة فان من ندم
على المعصية لاضرارها ببدنه او اخلالها بعرضه او ماله او لغرض اخر لا يكون تائبا وخوف النار ان كان الغاية
فكذلك يعني ان كان الندم على المعصية لخوف النار لا يكون ذلك توبة كما اذا ندم عليها لاضرارها بالبدن لما
ذكرنا من ان التوبة هو الندم لقبح المعصية لا لغرض اخر وكذلك الاخلال بالواجب فان الندم عليه انما يكون توبة اذا
كان لانه اخلال بالواجب واما اذا كان الندم عليه لخوف المرض او النقصان بماله او عرضه او لخوف النار لم يكن
توبة فلا يصح من البعض لما ثبت ان الندم على فعل القبيح او الاخلال بالواجب انما يكون توبة اذا كان الندم
لانه قبيح او اخلال لزم ان لا يصح التوبة من بعض القبائح دون بعض لانه اذا ندم من فعل قبيح دون قبيح ظهر انه
لم يندم على القبيح لقبحه بل لامر اخر يوجب في بعض دون بعض وهذا مذهب ابي هاشم وذهب ابو علي الى انه يصح
التوبة من قبيح واحتج عليه بان الندم على قبيح دون قبيح يصح كما ان الاتيان بواجب دون واجب يصح وذلك
لانه كما يجب عليه ترك القبيح لقبحه كذلك يجب عليه فعل الواجب لوجوبه ولو لزم من اشتراك القبائح في القبح
عدم صحة الندم على قبيح دون قبيح لزم من اشتراك الواجبات في الوجوب عدم صحة الاتيان بواجب دون واجب
ودفعه المص بقوله ولا يتم القياس على الواجب للفرق بين المقيس والمقيس عليه فان ترك القبائح لكونه
نفيا لا يحصل الا بترك جميع القبائح بخلاف الاتيان بالواجب لكونه اثباتا يحصل باتيان واجب دون
واجب اقول فيه نظر لانا لا نكلف في الواجبات التي صدر من الشارع الامر بكل واحد منها على حدة كالصلوة
والصوم والزكوة مثلا لا في افراد واجب امر الشارع بالاتيان بواحد منها لا على التعيين كالعتق في
وقت اي رقبة كانت والظاهر ان الامتثال لا يحصل باتيان واحد منها بل باتيان الجميع كما في ترك القبيح
من غير فرق ولو اعتقد الحسن فيه صحت التوبة اي لو اعتقد التائب في بعض القبائح الحسن صحت
توبته عن قبيح اعتقد قبحه دون قبيح اعتقد حسنه لحصول شرط التوبة وهو الندم على القبيح لقبحه
وكذا المستصغر اي اذا استصغر التائب احد الفعلين واستعظم الاخر من حيث القبح صح اعتقد ما

بحز

البحث في التوبة وبيان تحقيق معناها وبيان كيفيتها

في الصحاح نصحت الابل الشرب ينصح نصوحا اي صدقته ومنه توبة نصوح وهي الصادقة والنصح نقيض مصدر قولك نصحت الثوب خطته ومنه التوبة النصوح اعتبارا بقوله من اغتاب خرق ومن استغفر رقع في الصحاح والعرض ايضا النفس يقال اكرمت عنه عرضي اي صنت عنه نفسي وفلان نقي العرض اي بريء وقيل عرض الرجل حسبه في الصحاح الحسب ما يعده الانسان من مفاخر آبائه وقيل حسبه دينه ويقال رجل بسبب ١٢

دون قبيح

بالحقير ان وجوه بالنسبة الى العظيم كالعمد وتاب عن العظيم دون الحقير يصح توبته لانه تاب عنه
لقبحه كمن قتل ولد الغير وكسر قلمه ثم تاب عن قتل الولد دون كسر القلم صح توبته والتحقيق ان
توجه الداعي الى الندم عن البعض يبعث عليه اى على الندم عن هذا البعض خاصة دون البعض
الآخر لانتفاء توجه الداعي بالنسبة اليه وان اشتركا الدواعي فى الندم على القبيح لقبحه ولا يلزم على
من ذلك ان يكون الندم على البعض الذى تحقق معه الترجيح لا لقبحه لا يخرج الداعي بهذا الترجيح
عن الاشتراك فى كونه داعيا الى الندم على القبيح لقبحه هذا كما ان الدواعي الى الفعل فان الافعال
تقع بحسب الدواعي فاذا كان داعية بعض الافعال راجحة على داعية بعض آخر اختص الفعل الذى
يكون داعيته راجحة بالوقوع وان اشترك مع غيره فى الدواعي اقول لا يخفى على المتامل ان محصل
ما ذكره من التحقيق عند الفرق بين ترك القبيح والاتيان بالواجب كما ذكره ابو علي فاخر كلامه يخالف
اوله ولو اشترك الترجيح وقوع الندم فلا يصح الندم عن بعض دون بعض بديا وفى كلام امير المؤمنين — اشتراك
واولاده عليهم السلام وهو ان التوبة لا يصح عن بعض دون بعض والا لزم الحكم ببقاء الكفر على
التائب منه المقيم على صغيرة والذنب ان كان فى حقه تعالى من فعل قبيح كفى فيه الندم والعزم كما فى ارتكاب
الفرار من الزحف وقد يفتقر الى امر زايد كتسليم النفس للحد فى الشرب وفى الاخلال بالواجب اختلف
حكمه فى بقائه وقضائه وعدمهما فمنه ما يبقى ويحتاج الى الاداء كالزكوة فانه اذا اخرجها اخرا
فالذنب باق الى ان يؤدى ومنه ما يجب قضاؤه فاذا قضى سقط كالصوم والصلوة ومنه ما لا يبقى
ولا يقضى بل يسقط عنه بمجرد الندم والعزم كما اذا ترك صلوة العيد وصلوة الجنازة وان كان
الذنب فى حق آدمى استتبع ايصاله الى صاحب الحق ان كان ظلما وامكن الايصال بنفسه الى صاحب الحق
او وارثه والايصال انما يكون برد المال وتسليم النفس والعضو الى ولي الجناية للاقتصاص او العزم
عليه مع التعذر اى تعذر الايصال بان لا يبقى صاحب الحق ولا وارثه او استتبع الارشاد ان كان
الذنب اضلالا اولى ثم ان ذلك الذى ذكرنا من تسليم النفس واداء الواجب وقضائه وايصال الحق الى صاحبه
او العزم عليه وغير ذلك جزء من التوبة بل واجب آخر خارج عن التوبة فتركه لا يمنع سقوط العقاب بالتوبة
فتركه لا يمنع سقوط العقاب بالتوبة قال امام الحرمين ان القاتل اذا ندم من غير تسليم نفسه للقصاص صحت
توبته فى حق الله وكان منعه القصاص من مستحقه معصية متجددة تستدعي توبة اخرى ولا يقدح فى التوبة
عن القتل ويجب الاعتذار عن الغيبة مع بلوغها اى اذا كان الذنب الذى يتعلق بحق الآدمى غيبة ولا
وجب على المغتاب الاعتذار ممن اغتابه ان بلغ الاغتياب اليه لانه اوصل اليه ضررا من الغم بسبب الاغتياب
فوجب عليه الاعتذار عنه ولا يجب تفصيل ما اغتابه به الا اذا بلغه على وجه مفحش وان لم يبلغ اليه
لا يلزم الاعتذار لانه لو وصل اليه بسبب الاغتياب غما لكن يجب فى كلا القسمين التوبة لانه خالف فيه
نهيه تعالى حيث قال ولا يغتب بعضكم بعضا ايحب احدكم ان ياكل لحم اخيه ميتا فكرهتموه وفى
ايجاب التفصيل مع الذكر اشكال ذهب بعض المعتزلة الى انه يجب على التائب الندم على التفصيل ان كان

يعلم

علم القبائح مفصلاً وان علم بعضها مفصلاً وبعضها مجملاً وجب التفصيل فيما علم مفصلاً وقالم فيه
اشكال لان الاجزاء يحصل بالندم على كل قبيح صدر منه وان لم يذكره مفصلاً وفي وجوب التجديد بايها كما
قال بعض المعتزلة اذا تاب المكلف عن المعصية ثم ذكرها وجب عليه تجديد التوبة لانه اذا ذكر المعصية ولم يندم
عليها كان مشتهياً لها فرحاً بها وذلك ابطال للندم ورجوع الى الاصرار وقالم فيها اشكال لان الانسان لو لم يندم ٢ امرم
عليها اذا ذكرها لكان مشتهياً لها انه ربما يضرب عنها صفحاً من غير ندم عليها ولا اشتهاء لها ولا ابتهاج بها و
المعلول مع العلة اي فيه ايضاً اشكال بانه اذا صدر العلة عن المكلف وجب الندم على العلة مع المعلول كما اذا
رمى فاصاب فان الرمي علة والاصابة معلولة له يجب الندم على الرمي والاصابة جميعاً وفيه اشكال لان الاجزاء
يحصل بالندم على الرمي وكذا في سقوط العقاب بها فيه ايضاً اشكال اذ ذهب بعض المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى
ان يسقط العقاب بالتوبة حتى قالوا ان العقاب بعد التوبة ظلم واحتج ابو القاضي بان من بالغ في الندم والتدارك
فيسقط عقابه كمن بالغ في الاعتذار الى من اساء اليه يسقط ذنبه بالضرورة واعترض بان من اساء الى الغير وهتك
حرمته ثم جاء معتذراً لا يجب في حكم العقل قبول اعتذاره بل الخيرة الى ذلك الغير ان شاء صفح وان شاء جازاه
والعقاب يسقط بها لا بكثرة ثوابها اختلفوا في سقوط العقوبة فعند بعض المعتزلة بكثرة ثواب التوبة وعند
الاكثر هم بنفس التوبة واختاره المص واحتج عليه بانه لو كان بكثرة الثواب لما وقعت محيطة بل الثواب الكثير
قد تقع والى هذا اشار بقوله لانها تقع محيطة ولما بقي فرق بين التوبة المتقدمة على المعصية والتوبة المتأخرة
عنها في اسقاط عقابها كسائر الطاعات التي يسقط العقوبة بكثرة ثوابها ولا ازيد للقطع بان من تاب
من المعاصي كلها ثم شرب الخمر لا يسقط عنه عقاب الشرب والى هذا اشار بقوله ولولاه لانتفى الفرق بين التقدم
والتأخر ولما اختصت التوبة عن معصية معينة بسقوط عقابها دون اخرى لان كثرة الثواب الى الكل على نسخه م
السوية والى هذا اشار بقوله ولا الاختصاص اي لولاه لانتفى الاختصاص واحتج الاخرون بانه لو كان نفس
التوبة يسقط لسقط بتوبة العاصي عند معاينة النار واشار المص الى الجواب بقوله ولا تقبل في الاخرة لانتفاء الشرط
فان ندم العاصي عند المعاينة ليس لقبحها وعذاب القبر واقع لامكانه وتواتر السمع عن النبي عليه السلام بوقوع عذاب القبر
للكافر والفاسق مما اتفق عليه سلف الامة قبل ظهور الخلاف واتفق عليه الاكثر بعده وانكره ضرار بن
عمرو وبشر المريسي واكثر المتأخرين من المعتزلة وللمثبتين انه امر ممكن اخبر الصادق بوقوعه اما امكانه فظاهر واما
الصادق فلقوله تعالى النار يعرضون عليها غدواً وعشياً ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد
العذاب عطف في هذه الاية عذاب يوم القيامة على العذاب الذي هو عرض النار صباحاً ومساءً فعلم انه غيره
وقبل قيام الساعة فهو في القبر ولقوله تعالى ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين واحد الحياتين
ليس الا في القبر ومن قال بالاحياء فيه قال بالعذاب فيه وللاحاديث المتواترة المعنى كقوله القبر روضة من رياض
الجنة او حفرة من حفر النيران وكما روي انه مر بقبرين فقال انهما يعذبان وما يعذبان عن كبيرة بل لان احدهما
كان لا يستنزه من البول واما الثاني فكان يمشي بالنميمة وكقوله استنزهوا من البول فان عامة عذاب
القبر منه وكقوله في حق سعد بن معاذ انه ضغطته الارض ضغطة اختلفت بها اضلاعه الى غير

ذلك

وعذاب كل من شاهد بنور بصيرة باطنة في الدنيا
[illegible] بانواع المؤذيات والسباع
مثل الشهوة والغضب والمكر
والحسد والكبر والرياء
والعجب والحرص
[illegible]
فهذا عذاب القبر ان كان شقياً وان
ان كان سعيداً فبالموت تتجرد النفس عن
البدن وليس معها شيء من الهيئات البدنية
مدركة ذاتها [illegible]
الذي مات على صورته كما كان في الدنيا
نفسها على صورتها التي كانت في الدنيا بعينها
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

ذلك من الاحاديث الصحاح واحتج المنكرون بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى
ولو احيوا في القبر لذاقوا موتتين والجواب ان ذلك وصف لاهل الجنة والضمير فيها للجنة اى لا يذوق
اهل الجنة في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم كما انقطع نعيم اهل الدنيا بالموت فلا دلالة في الآية
على انتفاء موتة اخرى بعد المسألة وقبل دخول الجنة واما قوله تعالى الا الموتة الاولى فهو تاكيد لعدم
٢ لذاقوا موتهم في الجنة على سبيل التعليق بالمحال كانه قيل لو امكن ذوقهم الموتة الاولى في الجنة لذاقوا الموت لكنه لا يمكن
بلا شبهة فلا يتصور موتهم فيها قالوا انما يمكن العمل بالظواهر التي تمسكتم بها اذا لم يكن مخالفة للمعقول
فانها على تقدير مخالفتها اياه يجب تاويلها وصرفها عن ظواهرها فلا يتم لكم الاحتجاج بها وذلك لبيان
مخالفتها للمعقول انا نرى شخصا يصلب ويبقى مصلوبا الى ان يذهب اجزاؤه ولا نشاهد منه احيا
ولا مسايلة والقول بهما مع عدم المشاهدة سفسطة ظاهرة وابلغ منه من اكله السباع والطيور وتفرق
اجزاؤه في بطونها وحواصلها وابلغ منه من احرق فصار رمادا وذري في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا
وقبولا ودبورا فانا نعلم عدم احيائه ومسايلته وعذابه ضرورة وقد تجشم الاصحاب في النقض عن هذا
فقال القاضي واتباعه في مثل المصلوب لا بعد في الاحيا والمسايلة مع عدم المشاهدة كما في صاحب
السكتة فانه حي مع انا لا نشاهد حياته وكما في رؤية النبي جبرئيل وهو بين اظهر اصحابه مع ستره عليهم
واما الصورتان الاخريان فان التمسك بهما مبني على اشتراط البنية في الحيوة وهو ممنوع عندنا فلا
يبعد في ان يعاد الحيوة الى الاجزاء المتفرقة او بعضها وان كان خلافا للعادة فان خوارق العادة غير
ممتنعة في مقدور الله تعالى وساير السمعيات من الميزان والصراط والحساب وتطاير الكتب ممكنة
دل السمع على ثبوتها فانها نطق بها الكتاب والسنة وانعقد عليها اجماع الامة فيجب التصديق بها
اما الميزان فقد قال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة وقال فاما من ثقلت موازينه فهو في
عيشة راضية واما من خفت موازينه فامه هاوية وذهب اكثر المفسرين الى انه ميزان له كفتان ولسان
وشاهين وعماد عملا بالحقيقة لامكانها وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك وانكره بعض المعتزلة ذهابا
الى ان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها فكيف اذا انعدمت بل المراد به العدل الثابت في كل شيء ولذا
ذكر بلفظ الجمع والا فالميزان المشهور واحد وقيل هو الادراك فميزان الالوان البصر والاصوات السمع
والطعوم الذوق وكذا ساير الحواس وميزان المعقولات العقل واجيب بانه تعالى يزن صحايف الاعمال
وقيل بل يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية واما لفظ الجمع فللاستعظام او لان
لكل مكلف ميزانا وانما الميزان الكبير واحد لاظهار الجلالة الامر فيه وعظم المقام واما الصراط
فقد ورد في الحديث الصحيح انه جسر ممدود على متن جهنم يرده الاولون والاخرون ادق
من الشعر واحد من السيف ويشبه ان يكون المرور عليه هو المراد بورود كل احد النار على
ما قال الله تعالى وان منكم الا واردها وانكره القاضي عبد الجبار وكثير من المعتزلة زعما منهم
انه لا يمكن الخطور عليه ولو امكن ففيه تعذيب ولا عذاب على المومنين والصلحاء يوم القيمة قط

قالوا

علم
ان كل مكلف
يرى يوم الاخرة كامل
مفردات حسناته وسيئاته وليقرأ
جامع كل دقيق وجليل من افعاله في كتاب
لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها فوجدوا
ما عملوا حاضرا ولا يظلم ربك احدا
والحساب عبارة
عن تعريف
الخلائق
مقادير الجزاء
وتعريف بلاد
في قدرة الله
بكشف في لحظة
للخلائق حاصل حسناتهم
وسيئاتهم وهو سريع
الحساب ويعرف ايضا
لكل احد مقدار عمله بعينه
صحيح يعبر عنه بالميزان وان لم
يكن ميزان العلوم والاعمال
موازين الاجرام والاثقال كما
لا ميزان الناقلة وهو المنطق
وميزان الارتفاعات والمواقيت و
الاسطرلاب وميزان الدواير والقسي
وهو البركار وميزان الاعمدة والوسطاول
وميزان الخطوط وهو المسطر وغيره من الموازين
كالعروض للشعر والحس لبعض المدركات
والعقل الكامل للكل وبالجملة ميزان كل شيء يكون
من جنسه صدرا لدين رة ضبط قصره بخفته
اختلاف وزنها فتق

قالوا بل المراد به طريق الجنة المشار اليه بقوله تعالى سيهديهم ويصلح بالهم وطريق النار المشار اليه بقوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم وقيل المراد الادلة الواضحة وقيل العبادات كالصلوة والزكوة ونحوهما وقيل الاعمال الردية التي يسئل عنها ويؤخذ بها كانهم يمرون عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها والجواب ان امكان العبور كالمشي على الماء والطيران في الهواء غايته مخالفة العادة ثم الله يسهل الطريق على من اراد كما جاء في الحديث ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة ومنهم من هو كالجواد ومنهم من هو يجر رجلاه ويتعلق بيداه ومنهم من يخر على وجهه اما الحساب فقد قال الله تعالى ان الله سريع الحساب وقال النبي صلى الله عليه وسلم حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا واما تطاير الكتب فقد قال الله تعالى واما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقال وكل انسان الزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا والسمع دل على ان الجنة والنار مخلوقتان الان والمعارضة منافية

المقصد الثالث في ان الجنة والنار مخلوقتان

جمهور المسلمين على ان الجنة والنار مخلوقتان الان خلافا لاكثر المعتزلة كابي هاشم والقاضي عبد الجبار وغيرهما حيث زعموا انهما يخلقان يوم الجزاء لنا وجهان الاول قصة آدم وحوا عليهما السلام واسكانهما الجنة ثم اخراجهما عنها باكل الشجرة وكونهما يخصفان عليهما من ورق الجنة على ما نطق به الكتاب والسنة وانعقد عليه الاجماع قبل ظهور المخالفين وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين والمراغمة لاجماع المسلمين ثم لا قائل بوجود الجنة دون النار فثبوتها ثبوتها الثاني الايات الصريحة في ذلك كقوله تعالى ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وكقوله تعالى في حق الجنة اعدت للمتقين اعدت للذين امنوا بالله ورسله وازلفت الجنة للمتقين وفي حق النار اعدت للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين وحملها على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه مثل ونفخ في الصور ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار خلاف الظاهر فلا يعدل اليه بلا قرينة وتمسك المنكرون بوجوه الاول ان خلقهما قبل يوم الجزاء عبث لا يليق بالحكيم وضعفه ظاهر الثاني انهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه واللازم باطل للاجماع على دوامهما والنصوص الشاهدة بدوام اكل الجنة وظلها واجيب بتخصيصهما من اية الهلاك جمعا بين الادلة ويحمل الهلاك على غير الفناء على ما قيل ان المراد به ان كل شيء في حد ذاته هالك في حد ذاته لضعف الوجود الامكاني فيتحقق الهالك في حيز العدم وبان الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقائهما ولا انتهاء لوجودهما بحيث يبقيان على العدم زمانا يعتد به كما في دوام المأكول فانه على التجدد والانقضاء قطعا وهذا لا ينافي فنائهما لحظة الثالث انه قال الله تعالى في وصف الجنة عرضها عرض السموات والارض وذلك لا يتصور الا بعد فناء السموات والارض لامتناع تداخل الاجسام واجيب بان المراد عرضها كعرض السموات والارض لامتناع ان يكون عرضها عرضهما بعينه لا حال البقاء ولا بعد الفناء اذ يمتنع قيام عرض واحد شخصي بمحلين موجودين معا او احدهما موجود والاخر معدوم وللتصريح في اية اخرى بان عرضها كعرض السموات والارض فيحمل هذه على تلك كما في قوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين

ثبوتهما ؟

خصف يعني پچسپانیدن برگ
نهادن ويوشن ودرپی امری چيز
كنز المراغمة از کسی بريدن و
بخشم اوردن كنز سدرة درختیکه
در بهشت است كنز اعداد ساختن
وآماده کردن كنز الازلاف نزدیک آوردن
وجمع کردن مصادر التخلف ربودن كنز

ابو يوسف ... والايمان في اللغة هو التصديق قال الله تعالى حكاية عن اخوة

يوسف وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق فيما حدثنا لتتبرق قال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته الحديث
اي تصدق واما في الشرع فهو عند الاشاعرة التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة تفصيلا
فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا فهو في الشرع تصديق خاص وقال الكرامية هو كلمتا
الشهادة وقال قوم انه اعمال الجوارح وذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الى انه الطاعات
باسرها فرضا كان او نفلا وذهب الجبائي وابنه واكثر معتزلة البصرة الى انه الطاعات المفروضة
من الافعال والتروك دون النوافل وقال المحدثون وبعض السلف كابن مجاهد انه تصديق بالجنان
واقرار باللسان وعمل بالاركان وقالت طائفة هو التصديق مع كلمتي الشهادة ويحكى هذا عن ابي حنيفة
ولعل هذا هو مراد المصنف حيث قال تصديق بالقلب واللسان ولا يكفي الاول يعني التصديق بالقلب
وحده ليس ايمانا لقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم اثبت للكفار الاستيقان النفسي
وهو التصديق القلبي فلو كان الايمان هو التصديق القلبي لزم اجتماع الكفر والايمان ولا شك انهما
متقابلان ولا يكفي الثاني يعني الاقرار باللسان لقوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا
اسلمنا ولقوله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين فقد اثبت في
هاتين الايتين التصديق اللساني ونفى الايمان فعلم ان الايمان ليس هو التصديق اللساني فقط
وللاشاعرة الايات الدالة على محلية القلب للايمان نحو اولئك كتب في قلوبهم الايمان ولما
يدخل الايمان في قلوبكم وقلبه مطمئن بالايمان ومن تلك الايات الدالة على الختم والطبع على
القلوب وكونها في اكنة فانها واردة على سبيل البيان لامتناع الايمان منه ويؤيده دعا
النبي اللهم ثبت قلبي على دينك وقوله لاسامة وقد قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه
واذا ثبت انه فعل القلب وجب ان يكون عبارة عن التصديق لان فعل القلب اما التصديق
واما المعرفة والثاني باطل لانه على ذلك التقدير يكون منقولا عن معناه اللغوي وكان على الشارع
ان يبين النقل بالتوقيف كما بين نقل الصلوة والزكوة وامثالهما ولو بين لاشتهر اشتهارهما نظرا
بل كان هو بين تلك اولى لكن الشارع لم يزد على ان قال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته الحديث
كما نقلنا عنه انفا والدليل على ان الاعمال خارجة عن الايمان انه جاء الايمان مقرونا بالعمل
الصالح معطوفا هو عليه في عدة مواضع من الكتاب نحو الذين امنوا وعملوا الصالحات ومن
يؤمن بالله ويعمل صالحا وظاهر ان الشيء لا يعطف على نفسه وايضا قد قرن الايمان مع وجود
ضد العمل الصالح نحو وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاثبت الايمان مع وجود القتال
وظاهر ان الشيء لا يمكن اجتماعه مع ضده ولا مع ضد جزئه والكفر عدم الايمان عما من شانه
وهذا معنى عدم تصديق النبي في بعض ما علم مجيئه به بالضرورة والظاهر ان هذا اعم من تكذيبه
في شيء مما علم مجيئه به على ما ذكره الامام الغزالي ليشمل الكافر الخالي عن التصديق والتكذيب
ولا هذا اشار بقوله اما مع الضد او بدونه يعني ان عدم الايمان اعم من ان يكون مقارنا

الضد

لضد الايمان وهو التكذيب ولا يكون مغايرا لضد الايمان بان يخلو عن كلا الضدين وما
الامام الرازي بانه من جملة ما جاء به النبي ان تصديقه واجب في كل ما جاء به فمن لم يصدقه فقد كذبه
وفي ذلك ضعيف لظهور المنع فان قيل من استخف بالشرع او الشارع او القى المصحف في القاذورات
او شد الزنار بالاختيار كافر اجماعا وان كان مصدقا للنبي في جميع ما جاء به فلا يكون حد
الايمان مانعا ولا حد الكفر جامعا وان جعلت ترك المامور به وارتكاب المنهي عنه علامة
التكذيب عند التصديق لم يكن حد الايمان جامعا لخروج غير الكفرة من الفساق عنه ولا حد
الكفر مانعا لدخوله فيه قلنا لو سلم اجتماع التصديق المعتبر في الايمان مع تلك الامور التي
هي كفر وفاقا فيجوز ان يجعل بعض محظورات الشرع علامة التكذيب فيحكم بكفر من ارتكبه
ووجود التكذيب فيه وانتفاء التصديق عنه كالاستخفاف بالشرع وشد الزنار وبعضها لا
كالزنا وشرب الخمر ويتفاوت ذلك الى متفق عليه ومختلف فيه ومنصوص عليه مستنبط من
الدليل وتفاصيله في كتب الفروع والفسق الخروج عن طاعة الله تعالى مع الايمان والنفاق
اظهار الايمان واخفاء الكفر والفاسق مؤمن لوجود حده فيه خلافا للمعتزلة في مرتكب الكبيرة
فانه عندهم لا مؤمن ولا كافر بل هو منزلة بين المنزلتين والامر بالمعروف وهو الحمل على الطاعة
سواء كان بالقول او بالفعل واجب وكذا النهي عن المنكر وهو المنع من فعل المعاصي قولا
او فعلا واجب والامر بالمندوب مندوب وكذا النهي عن المكروه مندوب سمعا اختلفوا في وجوب
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر انه بحسب الشرع او بحسب العقل فذهب الجبائي وابنه الى وجوبهما
عقلا وذهب الاشاعرة الى وجوبهما شرعا واختاره المصنف فقال انهما واجبان سمعا والدليل
عليه الاجماع فان القائل قائلان قائل بوجوبه مطلقا وقائل بوجوبه باستثناء الائمة فقد اتفق الكل
على وجوبه في الجملة والكتاب كقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون
عن المنكر والاثار في الوجوب والسنة كقوله لتامرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليسلطن
الله شراركم على خياركم فيدعوا خياركم فلا يستجاب لهم توعد على ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
وهو دليل الوجوب ولا اي وان لم يجبا شرعا بل وجبا عقلا لزم ما هو خلاف الواقع او الاخلال
بحكمة الله تعالى واللازم ظاهر الفساد بيان الملازمة انهما لو وجبا عقلا لوجب على الله تعالى لان كل ما
وجب عقلا فهو واجب على من حصل في حقه وجه الوجوب ولو كانا واجبين عليه تعالى فان كان فاعلا لهما وجب وقوع
المعروف وترك المنكر فيلزم خلاف الواقع وان كان تاركا لهما يلزم الاخلال بحكمة الله تعالى لانه
اخل بالواجب العقلي وشرطهما علم فاعلهما بالوجه اي شرط وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
ان يكون فاعلهما عالما بان ما يامره به معروف وان ما ينهى عنه منكر وان ذلك ليس من المسائل
الاجتهادية التي اختلف فيها اعتقاد الامر والمامور والناهي والمنهي وتجويز التاثير اي الشرط
الاخر ان يجوز في ظنه تاثير امره ونهيه وافضائهما الى المقصود فاذا لم يظن انهما يفضيان

الى المقصود لا يجب عليه والشرط الاخر تجويز انتفاء المفسدة اى يظن انه لا مفسدة لا
بالنسبة اليه الى بعض اخوانه اذ لو انتفى هذا الظن لا وجوب عليه ويجب ان لا يتجسس عن
احوال الناس للكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولا تجسسوا وقوله تعالى ان الذين
يحبون ان تشيع الفاحشة فى الذين امنوا الاية فانه يدل على حرمة السعى فى اظهار الفاحشة
ولا شك ان التجسس سعى فى اظهارها واما السنة فقوله من تتبع عورة اخيه تتبع الله عورته
ومن تتبع الله عورته فضحه على رؤس اشهاد الاولين والاخرين وقوله من ابتلى بشىء
من هذه القاذورات فليسترها بستر الله تعالى وايضا قد علم من سيرته انه كان لا يتجسس عن
المنكرات بل يسترها ويكره اظهارها ثم انه فرض كفاية لا فرض عين فاذا قام به قوم سقط
عن الاخرين واذا ظن كل ظانا تفقه انه لم يقم به الاخر اثم الكل هذا اخر ما تيسر
لنا من شرح تجريد الكلام والحمد لله للتوفيق على الاتمام
حبله ذخرا لنا الى يوم الدين انه موفق

وقد وقع الفراغ من تحريره
فى شهر ... اثنى عشر
محمد ابراهيم
... محمد ...

[illegible]